حاشیه مدرس صدرا

١٥٨

حاشیه شرح تجرید
شرح حکمة العین

رساله فارسی
ملا جلال الدین
الدوانی

حاشیه جلال الدین بر
حاشیه شرح تجرید
شرح [illegible]

حاشیه قدیم

1

بسم الله الرحمن الرحيم

واعلم ان الباء اذا كان في بداية يعني مع رفع الملاحظة اعم من ان يكون
هي هذه الصفات الحقيقية المحضة او غيرها من الاضافية المحضة او الحقيقة
الاضافية انما سميت الصفات السلبية صفات الجلال لان كون
هذه الصفات مسلوبة عنه تعالى يستلزم عظمته تعالى وهذه الصفات
سبب عظمته وهيبته ولهذا اجتل صفات الجلال فالاضافة بمعنى
من جنس اضافة المسبب الى السبب وكذا الحال في سمات الكمال او الصفات
الثبوتية سبب لكماله تعالى وسمات جمع سمة وهي العلامة ولما كانت هذه
الصفات علامة الكمال قيل وسمات الكمال وانما قدم الجلال لان الشخص
ينبغي اولا ان ينزه من الرذيلة ثم يتحلى بالجميلة وينبغي ان يرفع عنه اولا
المانع ثم يوصف بالكمال ولما كان الهالعقدما ذاتيا لانها مانعة من
الاتصاف بالكمال قدمه وضعا لموافقة الوضع الطبع ان لا يعتبر
نسبة لا مخلوقات اه يعني ان له تعالى مخلوقات ام لا والشارح جعل الخلق
اعم من المبدعات والمكونات والمحدثات وجعل البعض الخلق متعاليا
للمبدعات للمناسبة ويجوز ان يكون ومبدعه ومكونه ومحدثه بالعين
وبالبديه من مخلوقاته وان يكون بغير الضمير وبالنصب على الحالية
تبركا ويمنا عمله لذكر بسم الله الرحمن الرحيم للافتتاح اذ علاذكرت
وهي قوله وكل من الاعتبارين منبعث اه سبحانك لما كان معنى
سبحان تنزيه الذات عما لا يليق بها يدل صريحا على صفات الجلال ولما

كان

كان الله عليما للذات الواجب المستجمع الصفات الكمال يدل صريحا على
صفات الكمال وضمنا يدل على صفات الجلال لانه لما دل انه تعالى
متصف بصفات الكمال التي هي نقيضه بصفات الجلال دل على انه
تعالى لا يتصف بصفات الجلال التي هي نقيضه والا لزم اجتماع النقيضين
ولما كان وجوب الوجود مستتبعا لصفات الكمال على ما ذهب اليه
المحقق الطوسي يدل ضمنا على تلك الصفات فقدم الصفات الجلال
في الدلالة الصريحة والضمنية على صفات الكمال مع ما بين الدلالتين
ووجوب الوجود لا يكون بالنسبة الى الغير ويا مفيض الخير بصيغة
بطريق العطف سبحانك اللهم يا مفيض الخير والوجود يدل ضمنا
على ما بين الصفتين لان الالف واللام في الخير والجود للاستغراق
فيكون هو تعالى مفيضا لكل خير وجود وكل من كان كذلك يكون البتة
منزها عن الصفات الرذيلة ومتحليا بالصفات الجميلة وحين اريد
الاستغراق لا حاجة الى توجيه العبارة على ما ذهب اليه الحكماء و
الاشاعرة من ان افعال العباد مخلوقة له تعالى واما على مذهب المعتزلة
فمعنى ان نعم فاضه بالنسبة الى الافاضة بلا واسطة والافاضة
بواسطة والفرق بين الخير لان كل جود وعطية خير بلا عكس اذ لا يلزم
ان يكون كلما هو خير جودا كما في جود الله تعالى فان وجوده تعالى خير وليس
بجود وعطية من غيره له تعالى والمراد بالجود ليس معنى المصدري اعني
الاعطاء ومعلوم ان الله تعالى وهي صنعه لهم هذه المراتب الثلث على

العلم لا المعلوم بل هي بادي الملاحظة اي بسلك الوصول الى
جميع المعارف النظرية الفايضة من عندك او يتيق المعرفة بذلك
البعض من النظريات مستلزمة لساير النظريات اذ ذلك البعض علة
الساير والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول او يتيق لما كان ذلك البعض
من النظريات مبدء ساير النظريات واعلا منها فاذا حصل العلم بذلك
البعض حصل العلم بساير النظريات بطريق اولى وفي هذه الفقرة
لوحظ ذات الله تعالى مع جميع صفاته لان كل من كان سير الوصول
لا لكمال المعرفة يكون النفس منزها عن الرذايل متحليا بالحمايل او يتق يستر
لنا اه قوة قولك يسر لنا من نكون متصفا بهذه الصفات المذكورة
فدلالة هذه القرينة على ذلك ضمنية   حاصل ما ذكره في بعض
رسايلهم آه غرض المحشي من هذه الحاشية الاعتراض على الشارح بانه جعل
ما هو تفسير علم اليقين الذي هو مرتبة العقل المستفاد تفسير عين اليقين
وجعل تفسير عين اليقين تفسير حق اليقين للايتان ما احمل الشارح بيانه
اعني علم اليقين الذي هو عقل المستفاد كما توهم من ظاهر ما المراد
من ارباب الذوق والرياضات هو الصوفية والحكماء والمراد بالمفارق
المفيض هو المجردات ولا يبعد ان يحمل قول الشارح افض اه على جميع
مراتب القوة النظرية وقوله ويسر لنا اه على جميع مراتب القوة العملية
فقيل عليه ان قوله وهي لنا اه تكرار فالجواب انه توزيع بانه قال اولا
يسر لنا بني نوع الوصول الى هذه المراتب الاربع العلمية ثم وزع وبين

ان اللايق بحال الانبياء المرتبتان الاخريان اعني عين اليقين واشار
الاولى بقوله افضل صلواتك والى الثانية بقوله باعظم تحياتك
واللايق بحال المعدودين صنفه يعني العلماء المرتبتان الاوليان اعني
تهذيب الظاهر وتزكية الباطن واشار اليهما بقوله وهي لنا اه فلا تكرار
في اعترض على الشارح بانه ذكر المرتبتين الاخريين فالجواب انه بصدد
بيان ما يليق بحال المعدودين واللايق بحال المعدودين هو المرتبتان الاوليان
دون الاخريين اللايقتان بحال الانبياء   س اما القوة العلمية
فنق العقل العملي غرضه من تلك الحاشية اعتراض على الشارح بانه
عكس ترتيب المرتبتين اذ ينبغي ان يذكر اولا ما ذكره ثانيا وما ينبغي
ان يذكر ثانيا ذكره اولا لان تهذيب الظاهر وتخليته عن الرذايل التي
هي منه عن التخلية مرتبة الاولى ومقدمة وتزكية الباطن باستعمال
النواميس الالهية والشرايع النبوية مرتبة ثانية ومتاخرة وبانه
لم يسوق جميع اقسامها   من الامور يحتمل ان يكون من بيانية
ويحتمل ان يكون تبعيضية يعني هي لنا من بين هذه المراتب الاربع
للقوة العملية ما لايق ومناسب لنا اعني المرتبتين الاوليين لا جميع الاربع
ولتعلم ان مرتبة عين اليقين ومرتبة حق اليقين من القوة العملية اعلم
ان الوجود على قسمين وجود في نفسه ووجود لغيره وبعض الموجودات
له وجود في نفسه كزيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان وبعضها له
وجود لغيره كالعمى فانه يقال زيد اعمى فيثبت لزيد العمى ولا وجود له في نفسه

فان عدم البصر ليس بموجود فى الخارج وبعضها بهذا الوجود كان للالوان
من السواد والبياض وغيرهما مثلا زيد اسود وابيض وبعضها لا يكون
له هذا الوجود ككون شريك البارى ذاته غير موجود فى نفسه ولا محمول على
شئ الحكمة استكمال النفس اه هذا التعريف للشيخ شهاب الدين
السهروردى المقتول هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة اه افيد ان
دلالته على ذلك باعتبار ان الشارح لما فسر الحكمة بالاستكمال وجعل
الاستكمال سببا بالتحصيل المذكور وهو بمعنى الادراك الذى هو العلم
والسببية تقتضى المغايرة بين السبب والمسبب علم ان الاستكمال
الذى هو هو الحكمة ليس بعلم فدل التعريف على ان الحكمة ليست بعلم وربما
يدفع ذلك بان السبب مجموع التحصيل المذكورين والسببية باعتبار ان
كلا من التحصيلين اعنى العلمين هو العلم او بان التحصيل بمعنى الترتب
لا بمعنى العلم فيجوز ان يكون الاستكمال بمعنى العلم ايضا قال
الشيخ فى الشفاء الالهى هو الذى يبحث اه ويمكن ان يكون غرضه من
نقل كلام الشيخ الاشارة الى التسمية التى ذكرت فى الشرح او الى ما يفيد ان
هذا العلم لا يحتاج فى الوجودين الى المادة لانه باحث عن الله تعالى وشانه
او الى تحقيق هذا القسم الثالث فى الحكمة النظرية ينقسم الى الالهى بالمعنى
الاخص والى الالهى بالمعنى الاعم الذى فى الشرح لانه هو الذى لا يحتاج
فى الوجود الى المادة اعم من ان يكون يقارنها ام لا وما قال الشيخ
فى الشفاء هو الله تعالى سبحانه والعقول ومعلوم انهم لا يقارنها اصلا

انما عرف الشئ اولا ثم قسم لان قسم الشئ حكم من احكام ذلك
الشئ فينبغى ان يعلم اولا ذلك الشئ لم يجرى عليه هذا الحكم قيل الامور
العامة هى الا يختص بقسم من اقسام الموجودات او اكثر والمراد بالموجودات
الموجودات بالقسمة الاولية والا لزم ان يكون الاحوال المختصة باقسام
قسم كالعرض مثلا امور عامة لانها شاملة لاكثر الموجودات التى هى
اقسام العرض وقيل هى الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق
او على سبيل التقابل وقيد الاطلاق لاخراج بعض الامور العامة كالوحدة
مثلا شامل لجميع الموجودات مع قطع النظر عن التقابل وقيد التقابل
لان بعضها شامل لجميع الموجودات مع مقابله لا مع قطع النظر عنه
كالكثرة والكلية فانهما مع مقابلهما اعنى الوحدة والجزئية شاملة لجميع
الموجودات والنسبة بين التعريفين الاولين التساوى بحسب الصدق
لا بحسب المفهوم والتعريف الثالث نسبته اليهما بالعموم مطلقا فانه اعم
منهما مطلق لان وجوب الوجود على التعريفين الاولين غير داخل فى
الامور العامة وعلى الثالث من الامور لازمه مع مقابله اعنى
الامكان شامل لجميع الموجودات وتعريف الشارح ابدل الى التعريف
الثالث بتعميم الوجود للآلة وغيره من الوجودات الآخر وتعميم الشمول
مع المقابلات ايضا بانه زعم من ان يكون للامور العامة شمول فى
نفسها ايضا مع قطع النظر عن المقابلات او لها شمول مع المقابلات
ولما كان التعريف شاملا لجميع المفهومات المختصة لكل واحد من الواحب

والجوهر والعرض الخاص مع ان مقابله يكون شاملا لجميع الموجودات كالتحيز
المخصوص بالجسم مثلا فان مع مقابله اعني عدم التحيز شامل لجميع الموجودات وزاد
بعضهم قيدا اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي بان يبحث
عنه في العلم فيخرج الاحوال المختصة اه عن التعريف اذ لم يتعلق بمقابلاتها
اعني عدم التحيز وغيره من المقابلات غرض علمي ولم يبحث عنها في العلم وفيه
نقاش وجود ذلك القيد بان ليس المراد بالتقابل التقابل المشهور
الاصطلاحي باقسامه مثلا وجوب الوجود ومقابله اعني الامكان
الخاص ليس بينهما هذا التقابل اما التضاد فلانه يكون بين الوجوديين
وهما ليسا بوجوديين اذ الامكان الخاص سلب الضرورة من الطرفين
فهو سلبي واما التضايف فلان تعقل احدهما ليس بموقوف على الاخر
واما الايجاب والسلب فلان موردهما ليس بواحد واما العدم والملكة فكذلك
الوجه لان العدم لا بد ان يكون عما من شانه ان يكون له تلك الملكة وليس
من شانها ان يكون واجب الوجود وان كان المراد بالتقابل اعم من المشهور
الاصطلاحي ومن التنافي والتدافع فيلزم ان يكون الاحوال المختصة
بكل واحد من الواجب والجوهر والعرض من الامور العامة اذ بين كل
واحد منها مع مقابلته اعني الاخرى شامل لجميع الموجودات والجواب
ان المراد بالمتقابل الواحد بالامر العام ما يكون مع مقابله الواحد شاملا
لجميع الموجودات وح الواو يكون بمعنى مع   نفي منهما شيء اه ذكرهما
في المقالة الثانية مع ان موضع ذكرهما المقالة الاولى والبحوث

عنه في المقالة الثانية افرادهما اعني العلل والمعلولات وليتوقف
بيان افرادهما عليهما وذكرهما هناك فلو ذكرهما هنا واحال بيانها
هناك لزم الانتشار في الفهم فذكرهما هناك استطرادي
المقصد الاول في الوجود والعدم ذكر العدم هنا اما بالاصالة على
تقدير عطف مقابلاتها على الشاملة والواو بمعنى مع واما بالاستطراد
على تقدير العطف على الامور العامة والنكتة في ذكره استطرادا
زيادة المعرفة بالوجود اذ الاشياء يعرف باضدادها وقدم
الوجود على الماهية مع انه ينبغي ان يعكس اذ الماهية معروضة والوجود
عارض والمعروض متقدم بالطبع لان الوجود جهة البحث لان في الالهي
بالمعنى الاعم يبحث عن الموجود المطلق من حيث الوجود كما ان في
الطبيعي يبحث عن الجسم من حيث انه مستعد للحركة والسكون وجهة
البحث ينبغي ان يعلم اولا وقدم تصوره على سائر احكامه من الاشتراك
والعينية في الواجب والزيادة في الممكن لان اساسها للوجود وفرع تصوره
ولذا قدم عليها ويستفاد من ذلك وجه عدم تعريفه اولا لانه بديهي
التصور فلا حاجة الى تعريفه اولا لان اجزاء المصدق به بالبديهة اه
يعني لم نقل وتصور جزء البديهي او جزء المعلوم بالبديهة بديهي وهو
اعم من ان يكون متصورا او مصدقا بالبديهة وخصص بهذا الفرد اي
المتصور بالبديهة لان جزء المصدق بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا
لجواز ان يكون المصدق به بديهيا باعتبار جزئه الواحد اعني النسبة

مثلا وطرفاه ونظرهيتين   الله فالوجود بديهى اى من حيث التصور
فقنه مسامحة اعلم ان الشئ قد يكون ماخوذا بشرط لا شئ يعنى لا بلاحظ
معه شئ من عوارضه سوى ذاته وذاتيه وقد يكون ماخوذا لا بشرط
شئ وهذا اعم من ان يعرضه شئ من عوارضه او لا يعرضه فله الفرد ان
السابقان   اما بعد حمد الله آه قيل عليه انه لم يسبق بحمد حتى يصح
هذا القول ولم لم يجد على النهج المتعارف المشهور وغير الاسلوب فاجيب
اجوبة الاولى ان التسمية التى هى مشتملة على الثناء حمد حقيقة فلا
ح فى قوله بعد حمد الله عهدية اشارة الى هذا الحمد به انه لا يلزم ان يسبقه
حمدلته انه يحتمل ان يكون هذا محكيا عن الحمد الذى اتى به ولم يجعل جزءا من
الرسالة فسبقه حمد سوى التسمية والنكتة فى تغير الاسلوب التنبيه اما على
انه لا يلزم فى مقام التحميد ان يجعل جزءا من الرسالة بل الاتيان به يكفى
او على المبالغة فى الايجاز والاختصار فى بيان المطالب حتى ان الحمد الذى
هو اهم الامور لم يوت به فى الصدر فضلا عن الحشو والتطويل وقد نوقش
فيه ان الاتيان بالحمد بعد اما مناف لهذه النكتة فالجواب ان عدم الاتيان
بالحمد اولا يجوز ان يكون لكمال الاختصار والاتيان به ثانيا اشارة
الى كيفية وقوع الحمد المحكى عنه وان الحمد المحكى عنه وقع على هذا النهج ويجوز
ان يكون لشئ واحد جهتان فيكون فيه نوع براعة الاستهلال او
الابتداء مناسب للاختصار الذى فى بيان المطالب وانما قيد لفظ
النوع لانه لا يكون براعة الاستهلال حقيقة اذ الاختصار ليس بمقصود

البراعة كون الابتداء مناسبا للمقصود والنكتة فى عنوان الكتاب
بفطرة العقول لان العقول شرائف من حيث انها معلولات اولى للواجب
واصل لسائر الممكنات ولذا عنون كتابه بها   من لئلا يتوهم آه
وذلك التوهم على تقدير عدم ادراج الذوات لانه لو لم يدرج الذوات
لتوهم ان الفطرة قد تتعلق بكل من ذوات وصفاتها وان لكل واحدة
منها مفطورة وصفة على حدة لان المناسب لمقام التحميد الذى يقتضى
المبالغة بيان كثرة آثاره ومفطوراته بقدر لا غاية فيهما ولما ادرج
الذوات زال ذلك التوهم وبث الغنية لانه لم يكن الصفات عين
الصفات ينبغى ان يذكر الصفات ينبغى ان يذكر الصفات ايضا ولم
يذكر الذوات ليكون فطرة العقول شاملة للذوات والصفات
للمناسبة المذكورة لمقام المذكور ولان ذلك التوهم ناش من ملاحظة
مقدرة خارجية هى ان وجود الواجب من ذاته ووجود الممكنات من
غيرها ولما كانت العقول التى هى الممكنات مغايرة للواجب فى الوجود
ينبغى ان يكون صفاتها واحكامها ايضا مغايرة لصفات الواجب ولما
كانت صفات الواجب عين ذاته المقدسة ينبغى ان يكون صفات
العقول زائدة على ذاتها وقوله كالواجب قد يحتمل ان يكون متعلقا بالنفى
ويحتمل ان يكون متعلقا بالمنفى وقوله وصفات الواجب عين آه دفع
دخل مقدر على كل من الاحتمالين وتقريره على الاول انه كيف لا يكون
ذلك التوهم فى الواجب والحال ان الاشارة الى الزيادة المذكورة

فی الواجب والجواب انها عین الذات عند الحکماء والمعتزلة والمص من
الحکماء فینبغی ان یساق الکلام علی مذهبه وعلی الثانی انه کیف یکون
ذلک التوهم فی الواجب والحال انه قد قالوا بالعینیة فالجواب ان
العینیة عند البعض دون الکل   ای الشاملة للمجرد والمادی ولانها
قوله ومقابلاتها اما معطوف علی قول المص فی الامور العامة فیکون
البحث عنها استطرادیا وقد سبق ان علم الالهی منحصر فی القسمین
وهما الاله والمجردات والامور العامة وانما ترکت وانما ترک المص هذا
القسم التطفلی مع انه کان وظیفة ان یذکره وذکره الشارح اشارة الی ان البحث
عنه استطرادی واما معطوف علی قوله ای الشاملة آه فیکون تعریف
الامر العام مختلا لان الامور العامة شاملة لهما وعلی هذا لفظ الشمول
لا یعتبر فی الشق الاخیر واما ان یکون الواو بمعنی مع والمعنی ان الامور
الشاملة لهما مقابلة امور عامة لکن ح لا یصدق علی الوجود لانه بانفراده
شامل وقول الشارح ناظر الی هذا الحل الاخیر والحل الاول وان کان
بعیدا عن العبارة لکن بحسب المعنی خال عن التکلف   تصوره وجودی
بدیهی اعلم ان النزاع فی تصور بداهة کنه الوجود لا فی تصوره بوجه ما
فانه بدیهی بلا خلاف   ش قیل تمتنع تصوره آه تصور الوجود اما
ممتنع او ممکن وامکان تصوره اما بدیهی مع الحکم بداهة او الحکم بداهة
نظری واما تصوره کسبی فالحاصل ان المذاهب اربعة والظاهر ان مذهبه
هو ان تصوره بدیهی والحکم بداهة کسبی ولکن الحق ان الحکم بداهة

ایضا بدیهی عنده بناء علی ان المذکور فی کلامه منبه لا دلیل لکنه تکلف
ش وجوابه منع المماثلة الماهیة الذهنیة آه واعترض الاستاذی
المحقق آه علیه بان هذا مخالف لما ذهب الیه المحققون من الاشیاء
نفسها حاصلة فی الذهن فعلی هذا یلزم اجتماع المثلین فی محل واحد
الخ لان المراد بالمماثلة الاتحاد فی النوع وهو صادق علیهما
ش ان الحکم بامتناع التصور آه قیل علیه ان اراد باستلزام التصور
التصور بوجه ما فمم لکنا النزاع فی التصور بالکنه وان اراد به التصور
بالکنه فهو مم واجاب عنه المحقق الاستادی ره بوجوه الاول انا لا نم
ان اجتماع المثلین من جهة واحدة وانما الممتنع اجتماعهما فی محل واحد من
جهة واحدة والثانی منع محالیة اجتماع المثلین علی تقدیر اتصاف المحل
بهما وعدم حصولهما والوجود الاصیل ههنا لیس عارضا للنفس والمخلوط
به والثالث ان النفس لا تتصف بالوجود الذهنی بل هو لها وهی
تتصف بالعلم به کما انها متصفة بالعلم بالسواد والبیاض لا بهما والتحقیق
ان النفس لا تتصف بکلا الوجودین واجتماع المثلین باعتبار الاتصاف
والعروض   لان الجزء المصدق به بالبداهة آه هذا القول حق
علی مذهب الحکماء لان البداهة والکسبیة بالنظر الی ذات العلم لا بالنظر
الی شرائطه لکن یخالف قوله السابق وما یتوقف علیه الجزء او یتوقف
علیه الکل اذ العلم بواسطة الموقوف لا یکون بدیهیا او کسبیا عندهم
واما بناء علی مذهب الامام فخر صحیح اذ العلم عنده بالواسطة بالموقوف

ايضا يكون كسبيا او بديهيا ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار مذهب الامام
ويق ان مدار كسبية المصدق به وبداهته على الجزء الاخير اعني النسبة
الحكمية اذ هي عمدة في الكلام وبمنزلة الكل ولا دخل للجزء الآخر في نظريته
وبداهته فمعنى قوله لان جزء المصدق به آه اي الجزء الذي غير الحكم في
التصديق لا يجب ان يكون بديهيا او غير النسبة الحكمية في المصدق
به لا يجب ان يكون بديهيا   ش اي المطلق بناء على انه آه بحث
لانه اذا توقف الوجود البديهي في كونه مطلقا على المعنى الواحد المشترك
فيجب ان يبين اولا الموقوف عليه ثم الموقوف   ان تصور الوجود
الخاص بديهي اي التصور الراسخ   ش اذ الكان المتنازع فيه
الوجود الخاص لا يخفى ان هذا مخالف لقوله السابق اي المطلق في نفسه
ايضا بط اذ لا شك ان النزاع في الوجود المطلق وتفسير كلام الشارح بذلك
غير معقول وستبين تفسيره الصحيح   ش هذا الاستلزام مع قطع
النظر آه هذا اشارة الى دفع المنافات بين قول الشارح او مستلزم له
وقوله على تقدير صحته اه والاولى ان يق في دفع المنافات ان قول
الش تصور وجودي بديهي ان كان مراده منه مجموع المضاف والمضاف
اليه والاضافة فمعقول الاضافة ان كانت خارجة عن هذا المجموع والا على
بداهته وجود المطلق فهذا عين المتنازع فيه وان كانت داخلة فيه
والمدعى بداهة الوجود المطلق المضاف الى ياء المتكلم فيكون مستلزما
للمتنازع فيه وعلى كلا التقديرين يلزم المصادرة على المط وان كان

مراده

مراده منه الوجود الخاص فمعقول الوجود المطلق خارج عن الوجود الخاص
اذ المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون ذاتا ولا ذاتيا فعلى هذا التوجيه
فمعنى قوله عين المتنازع فيه او مستلزم له ومع دفع المنافاة بلا
احتياج الى ما فسره به   ثم اعلم ان المفهوم من ظاهر قوله و
على تقدير صحته خروج الوجود المطلق من الوجود الخاص فلا يتصور المنافات
بين قول الش وتوجيه السيد حيث قال هذا الاستلزام آه لغوا محضا
ويمكن ان يتكلف ويجاب عنه بان معنى قوله وعلى تقدير صحته بناء على
توجيه السيد وهو ان بداهة التصور وجود الخاص مسلمة مع دفع
المقدمة الاولى وهي كونه غير المتنازع فيه ومع بقاء المقدمة الثانية
اعني قوله او مستلزم له على حالها محال لا يلزم خروج الوجود المطلق منه
على ذلك التقدير   على تقدير صحته اه قوله ان تصور وجود الخاص
بديهي فح يكون قوله لان المقول بالتشكيك لغوا لانه اذا سلم بداهة
تصور وجود الخاص فيلزم منه ان يكون الوجود المطلق خارجا عنه اذ
بداهته محل النزاع فلا يحتاج الى الدليل او التنبيه على انه خارج عنه ويمكن
الجواب عنه بانه اراد في الشق الاول اعني قوله لكونه غير المتنازع
فيه او مستلزما له من قوله تصور وجود الخاص بديهي مفهوم الوجود كما
سبق تفصيله بناء على ان المتعقل كنه الوجود في الشق الثاني
اراد منه ذلك مصداق الوجود فح لا يلزم ان يكون الوجود المطلق
خارجا عنه فيحتاج في الشق الاخير الى الدليل على انه خارج عنه فان قيل

كيف يمكن ان يراد في الشق الاول مفهوم الوجود مع انه قد قرر في
المقدم ان الوجود الخاص به قلنا يمكن ان يراد تصور وجود الخاص به
الوجود المطلق المأخوذ في ذلك باعتبار خروج الاضافة اه وخولها
كما مر لكن لا يخفى ما فيه من التكلف ان اراد ان العلم آه اي التصديق
فيكون بحثا على المصنف على سبيل الاستظهار اذ ظاهر قوله وتصور جزء
جزء المتصور بالبديهة بديهي يأبى عن تغيير قوله تصور وجودي تارة بالتصور
الساذج والاخرى بالتصديق ثم لو اراد بقوله وتصور جزء المتصور اه
بعقل الجزء والتعقل اعم من التصور والتصديق فيصح ان يراد من
قوله تصور وجودي آه تارة التصور الساذج واخرى التصديق لكن
يفوت النكتة التي اشار اليها الشارح بقوله وانما قيد المعلوم بالتصور
بالبديهة س لانا نقول ليس الكلام في المفهومين آه في كلام
الشارح هنا اربع محتملات احدها ان يراد في كلا الشقين المفهوم
وثانيها ان يراد فيهما المعبر عنه اي المصدق به وهو توجيه السيد
وثالثها ان يراد في الشق الاول المفهوم وفي الثاني المعبر عنه وهو
توجيه استاذي اه وبالعكس والاول الرابع باطلان للزوم المكابرة
اطلاق الوجود على الموجودات اختلفوا في ان الامور العامة
مبادي الاشتقاق او المشتقات فالمراد بالوجود على مذهب الآخر
الموجود بطريق المسامحة لانه امر عام عندهم وفي بعض النسخ الوجودات
بدل قول الموجودات فلفظ الوجود على معناه الحقيقي وهو المصدر

على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري نقل استاذي عن استاذه وهو عن
استاذ استاذه وهو المحقق الدواني آه في ان مشار ذهاب الشيخ الاشعري
على الاشتراك اللفظي يحتمل ان يكون انه اراد ان يحمل مرتبة الفاعل مواقفا
لمرتبة الحال فلم يقدر على ذلك فنفى بين مذهبي الحكماء والصوفيين لان
الوجود عندهم واحد وكذا الموجود عند الحكماء الوجود واحد والموجود متعدد
فيكون الوجود عند الحكماء غير الموجود فقال الشيخ انه عين كل شيء بمعنى
انه مغاير لوجود شيء آخر المص بزوال اعتقاد الخصوصيات اي المهيات
المخصوصة مثل ان يفرض ان علة ثم اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك
فهذه الخصوصيات اعني الكم والكيف يزول بزوال الى خصوصية اخرى
مع بقاء الاعتقاد بوجوده مستمرا فاذا لم يكن الوجود مشتركا بينها لزال
بزوالها لكنه لم يزل فان الوجود مشترك بينها والمنع بانا لا نم ان معنى
الوجود مستمر بل المسمى بالوجود مستمر فلا يلزم الاشتراك المعنوي مكابرة
لانا نعلم بالبديهة عند تبدل الاعتقاد بالخصوصيات لا يتبدل الاعتقاد
بالوجود فيكون هذه الدلايل مبهمات قيل هذا الدليل منقوض بانا اذا رأينا
شبحا فاشتبه علينا انه زيد او عمرو او بكر او فرس فهذه الخصوصيات تزول
مع تبدلها لا الاخرى مع ان الاعتقاد بالشبح باق بحاله فيلزم ان
يكون الشبح الذي هو محسوس جزء اي كليا مشتركا بينها والجواب ان الاشتباه
في المسمى لا ذات الشبح لانه جزئي بديهة لانه لا يحتمل ان يكون زيدا او عمرا او غيرهما
وكذلك البتة لان من الممتنع ان يكون الشبح الواحد زيدا وعمرا واسماء المسمى الشيء

١٠

كلي فاندفع   س سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوله آه المراد من
العلم بالاختصاص الجزم الغير المطابق للواقع وغير الجزم ليشمل الظن والوهم
فالباقي لا يكون الا علم عدم اختصاصه اي المشترك المعنوي يعني
اذا ابطلت الشقوق التي هي العلم او الشك بالاختصاص الخفي في كون
الدليل الزاميا للخصم وجدليا لا برهانيا والمطلوب في حكمه البرهان
جميع الاحتمالات في هذا التقدير اعلم ان الاحتمالات كثيرة بل غير متناهية
بعدها قريب من الطبع مثل ان يكون الوجود عين في الواجب والممكن او زايد
فيهما او عينا في الواجب وزايدا في الممكن او بالعكس وبالعكس وبعضها بعيد
عن الطبع مثل ان يكون عينا في بعض الممكن وزايد في بعضه ومشتركا
معنويا في بعض الممكن ومشتركا لفظيا في الممكنات الآخر وهكذا الى غير
النهاية   س هذا الكلام مدفوع آه كان الشارح المعترض اذا ادعى انه
في الواجب وفي بعض الممكن مشترك معنوي وفي بعض الممكن مشترك
لفظي وبطلان هذا مشكل اللهم الا ان يدعى بداهة الاشتراك المعنوي
اولا ويكون هذه الدلايل منبهات   المتن ولبطل انحصار الشيء اه اي
انحصار العقلي وهو الجزم العقل بالانحصار بين الاقسام في بادي
النظر بلا ملاحظة مقدر   اما ان يكون موجودا بوجه خاص او معدوما
ان اريد بالعدم رفع الخاص اعني رفع جميع الخاص وجود ذلك الشيء
ممنوع الحصر آه ان قيل يجوز ان يكون الشيء الموجود بوجود خاص وان
اريد بالعدم الرفع المطلق فالمنع انه يجوز ان يكون موجودا بالوجود خاص آخر

قلـ

س لا يكون الحصر عقليا بل يكون قطعيا والمفروض انه حصر عقلي
ولهذا لا يصح ان يقال ان الانسان آه فان قيل قد يكون القسم اعم
من وجه من المقسم فيحتمل ان يصح تقسيم الوجود الى وجود الممكن ووجود الواجب
تقسيمية الى ما هو اعم منه فلا يلزم الاشتراك المعنوي كما يصح الحيوان الى
السواد والابيض اجيب بان الابيض والاسود في القسم هو الحيوان الابيض
والاسود فيكون تقسيم الحيوان اليهما اعترض عليه بانه يمكن تقسيم الحيوان
الى بهايمه اجيب بان تقسيم الوجود الى وجود الممكن ووجود الواجب
صحيح لا تقسيمه الى الممكن والواجب فانه ليس بصحيح   لان المقسم في مفهوماته
هو المسمى بالعين آه حاصل الجواب ههنا ترديد بان يقال ان اراد ان تقسيم
العين الى اقسامه بحسب قانون اللغة والوضع وتقسيمه الى معانيه الحقيقية فهو
ممنوع اذ في اللغة عند اطلاق العين لا يمكن ان يراد منه الا معنى واحد فلا
يصح تقسيمه الى جارية وباصرة مثلا وان اراد به تقسيمه بحسب معناها المجازي
الذي هو المسمى بالعين فهو مسلم لكنه مشترك معنوي اعترض عليه بان الوجود
ايضا مشترك لفظي وتقسيمه اليهما باعتبار المسمى بالوجود اجيب عنه بانه مع
قطع النظر عن الاطلاق والوضع والتسمية يمكن تقسيم الوجود الى الوجود الواجب
ووجود الممكن فلا بد ان يكون مشتركا معنويا   المتن فلانا اذا اعتقدنا
ان الممكن الموجود آه والكلام محتمل ان احدهما ما فهمه الشارح فاعترض عليه
بما ذكره والثاني ما فهمه وهو ان ههنا اعتقادين اعتقاد بالسبب واعتقاد بوجود
السبب فيرد عليه انه ان اراد السبب الخاص فيزول الاعتقاد بالجنس

البتة وان اراد السبب المطلق فليس الكلام هناك والآخر فهو ايد السيد
الشريف قبناء عليه يندفع اعتراض الشارح عن المص وهو ان الاعتقادين
احدهما الاعتقاد بالممكن والاخر الاعتقاد بالوجوه لا يشترط شيء فزوال
الاعتقاد بالواجب لا يزول الاعتقاد بالوجود بالبديهة في الحاشية
اي الوجود عين اه هذا مبني على انه فهم ان الباء في قول المستدل بزوال
اعتقاد الخصوصيات سببية فجزم التغاير بين الوجود والخصوصية
ثم قال في مقام السند يجوز ان يكون الخصوصية غير الوجود في الواجب
قوله في الحاشية فان قيل لا نم اي تقرر حتى لا يكون منعا للسند
فان قيل قد سبق انه فهم في مقام السند ان الباء سببية في كلام
المستدل ويشعر قوله غاية ما في الباب ان الوجود هناك نفس الخصوصية
فان الباء ليست سببية قلنا قد اعتبر الباء بعد قوله فان قيل بمعنى
القدر المشترك بين السببية وغيرها اعني باء الملابسة محملها في السند
الاول اعني السند بالممكنات على السببية وقال وان الاعتقاد
باحد المتغايرين لا يجب اه وفي السند الثاني على غير السببية فمنع
بطلان التالي اي نقول لا نم ان استلزام زوال الخصوصية بزوال اعتقاد
الوجوب بل هو حق لان الخصوصية عين الوجود فيستلزم لزواله البتة في محله
وان اندفع منع الملازمة لكن يمنع بطلان التالي س لو كان ذلك المعنى
عين بخصوصه اه هذا دليل على ان الخصوصية ليست عين الوجود وبحث يدل
على ان الوجود ليس مشتركا لفظيا س فنقول ان ما فرضناه ليس يحكى او هو

ان

ان الخصوصية عين الوجود س ولا يتوهم ان ذلك وما ذكره الشارح كلام
على السند او ابطال السند الاخص بغير بالمنع عرضه ان المدعى بديهي غير
قابل للمنع والسند شبهة فاذا اندفعت الشبهة بقي المدعى بحاله غير
وارد عليه شيء من المنع فيكون الدلايل منبهات عليه فنعتقد
انه جوهر فان قلت قول المص وهو الوجود الواجبي يأبى عن هذا التوجيه
او على تقدير كون الوجود عين الواجب لا محال ان يعتقد انه جوهر قلت
يعبر المص عن الوجود القايم بنفسه بانه الوجود الواجبي بالنظر الى الواقع
فتوجيه العلامة لكلام المص مع قطع النظر عن الواقع ولهذا احذف ذلك
اللفظ من عبارته في صدر انه مع قطع النظر عن الوجود القايم بنفسه هو
الوجود ويعتقد انه جوهر لكنه لا يخفى ان توجيه الشارح خال عن هذا التكلف
لا يصلح سندا او هو ظ لا نم عرف الجوهر بانه مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع اي طبيعة كلية فيفراق من لفظ المهية
واذا ان الوجود زايد في الجوهر اذ المهية الكلية لا يكون عين الوجود
بل المهية التي هي هوية شخصية يكون عين الوجود وان نوقش بانه
يمكن ان يكون بمعنى الهوية فيكون قيد اذ الافادة زايدية وهو ظ
والحق على التقدير الاول اي على تقدير كون الخصوصية مطابقة لما ذكره
في الحاشية السابقة على ان الوجود ليس تلك الخصوصية ان كان
لشيء اشارة الى جهة معينة هذا على تقدير ان يكون اللام التي دخلت
على الشيء للعهد الخارجي لكن المناسب ح ان يقول هذا السواد اما ان يكون

موجودا بوجوده الخاص آه وان كان مناقشة فى المثال اذ المشار
اليه للام العهد الخارجى شخص معين   الشى اما ان يكون موجودا باحدى
الوجودات هذا على تقدير كون اللام للحقيقة او العهد الذهنى وصحته ايضا
موقوف على ان يكون قدر مشترك بين الوجودات حتى يمكن ان يق
الشى اما ان يكون آه وهو منتف على تقدير الاشتراك اللفظى اللهم ان
يوجه كلامه ويق معناه الشى اما ان يكون موجودا باحدى مسميات
الوجود كما يق فى توجيه الزيدان والزيدون وذلك لان الجمع عبارة
عن تكثر افراد حقيقة واحدة فح يرد عليه ان الترديد مع قطع النظر
عن التسمية والاطلاق حاصر وايضا عبارة المتن هو وجوده الخاص بها
هيئة آبية عن هذا الشق ولا يشتمل عليه ثم توجيه الشارح غير واف لكل الشقوق
وينبغى احتمال ان يكون اللام للاستغراق ويق كل شى اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او لا يكون   س وتفصيل المقام آه غرضه
من هذا التفصيل ان الاحتمالات ليست منحصرة فى الشقين الذين اوردهما
الشارح فعلى تقدير ان يكون اللام للجنس والشى غير معين ايضا شقان وبعض
الشق يشتمل على شقين وبعضه على الشقوق والشارح لم يرد القسم
الثانى من الشق الاول وكذا القسم الثانى من الشق الثانى وان كان
فى نفسه معقولا لكنه فى المقام ليس بمناسب يعرف بادنى تامل وكذا
الاخيران من الشق الثانى لم يذكرهما لان المراد بالمنفصلة الحقيقية وكذا
لم يذكر القسم الاول من الشق الثالث والرابع لعدم المناسبة وكذا القسمان

الاخيران من الرابع لعدم الحقيقة   كالاطلاق الوجود على افراده اى
معانيه هذا مسامحة تسميتها للمعانى بالافراد على تقدير ان يكون الوجود مشتركا
لفظيا لا يكون له افراد بل له معان   س الاولى ان يكون الشى متعينا
والاشتراك لفظيا اى اشتراك العدم لفظيا فهذا الشق اشتمل على
قسمين وللمستدل ان يعترض على كل منهما بان يق مرادنا بالعدم ما ينافى
جميع الموجودات لا عدم الخاص فح لا يكون الترديد بين الوجود الخاص
ورفعه حاصرا بل يحتمل ان يكون الشى موجودا بوجود خاص ومعدوما
بالعدم المطلق فى ضمن رفع وجود آخر   س ان يكون الشى مطلقا
آه وللمعترض ان يعترض عليه بان الترديد بين الوجود لا على التعين
وبين العدمات اما محصورا اجمالا او محصور تفصيلا موقوف على الاستقراء
فح لا يكون الحصر عقليا بل استقرائيا وقس عليه الاقسام التى فى شقوق
آخر واما الاقسام التى كان الترديد فيها بمنع الخلو فدفعه بان الترديد
بمنع الخلو وان كان حصرا عقليا لكن غرض المستدل من الحصر العقلى هو
الترديد بالمنفصلة الحقيقية كما اشار اليه الشارح فى آخر كلامه فعلى تقدير كون
الوجود مشتركا لفظيا لا يكون جميع الشقوق خاصة او يتم الاستدلال
تامل   ولكن لا يلزم منه نفى ما او جبت نقيضه اى لا يلزم من نفى زوال
اعتقاد ما لمطلق عليه لفظ الوجود نفى زوال اعتقاد الوجود الذى كان
السبب موجودا فالنفى هو زوال ما يطلق عليه لفظ الوجود غير لازم من
الشرطية واللازم من الشرطية هو زوال اعتقاد الوجود الذى كان السبب

به موجودا غير مسمى قوله ولو جعل منفي اي زوال ما يطلق عليه الوجود وهو
اللازم فالشرطية ممنوعة لجواز ان على تقدير الاشتراك اللفظي ما يطلق عليه في
ضمن خصوصية اخرى بل الاصوب ايراده عليهما اذ الشرطية بمنزلة الصغرى
ونفي التالي بمنزلة الكبرى اذ الكبرى المنع على الصغرى لا ينبغي ان يمنع الكبرى
او لا يوهم ان الصغرى مسلمة فلا يكون الترديد بعده معقولا س
يعني ان لو كان المراد انه على تقدير اه حاصل هذه الحاشية ان المقدمتين
الممنوعتين ليستا قابلتين للمنع بل هما بديهي البطلان فلا معنى للمنع
ههنا وان الترديد الذي اورده المانع غير حاصر بل احتمال شق آخر
فالملازمة ههنا صحيحة لكن نفي التالي قابل للمنع وبعد التامل يظهر
دفع المنع عنه ويتم الدليل على عدم الاشتراك لفظا فالشرط
مسلم اه والبحث الاول من ان الايراد اولا على الشرطية والف د
انما تركه لظهوره واكتفاء بما سبق فدفعه باختيار الشق الثالث
وهو ان المراد بعدم الانقسام عدمه مع قطع النظر عن اطلاق اللفظ
الى الواجب والممكن ما صدق عليه الاصوب ان يق ما يطلق عليه
الوجود كما قال الش لان المصداق لا ينقسم بالبديهة الفهم والا
ان يق اي في تقليل كون الوجود مشتركا معنويا انما قال والاولى اذ
الممنوع الواردة على الدلايل السابقة كان يمكن دفعها كما مر ان الترديد
مع قطع النظر عن الاطلاق والتسمية حاصر وكذا التقسيم وغير ذلك من الدفوع
هذا التعريف ينافي كونه بديهيا اذ المقدمة قد تقرر فيما سبق ان تصور

الوجود بديهي والبديهي لا يحتاج الى التعريف س بمرادفان وان كان
اشهر فان قيل الترادف من احوال الالفاظ المفردة والوجود الخارجي
والكون ليسا بمفردين فلا ترادف باعتبار جزئيهما اي الكون والوجود
العين والخارج ثم اشهريه الثاني ممنوعة لانهما بديهيان فلا يكون احدهما
اشهر من الآخر واعجب من هذه اعتبارة المحقق الطوسي اه في تجريده من ان
تعريف الوجود والعدم بالثابت والمنفي العين والذي يمكن ان يخبر عنه
والذي يكون فاعلا ومنفعلا والذي لا يكون فاعلا ومنفعلا تعريف
لفظي فاشتهر به هذه المعاني اليه من الوجود ومع وقد حكم ان الوجود اعرف
الاشياء فلا يكون شيئا مساويا له في الشهرة فضلا عن ان يكون اشهر
ويمكن ان يعتذر عنه بان الاشهرية في هذه المعاني بالنظر الى من كان
من اهل السنة واللغة الى هذه المعاني اكثر من مؤانسته الى الوجود ولا بالنظر من
الى كون هذه المعاني ومعنى الوجود مساويا عنده وقوله اعرف الاشياء
معناه اعرف الاشياء في نفسه اي بالنظر الى المخاطبين الذين كان
انسهم بتلك المعاني اكثر فالتعريف لهولاء المخاطبين س اللهم
ان الجعل المدعى اه فوجه الاولوية بالنظر الى المقدمات لان المنع
السابقة لا يرد على الدلايل السابقة على تقدير كونها منبهات ثم لفظ
اللهم يشعر بضعف هذا الجواب قد حقق في حاشيته على شرح التجريد انه
لا نزاع في بداهة تصور الوجود نظرا الى البصاير السليمة وكذا لا شك
في اشتراكه معنى عندهم ومعلوم لهم بالبداهة اذ كل احد يفهم ان

معنى الوجود المعبر عنه بالفارسية بهستى وبودن بديهى ومشترك بين
الموجودات بمعنى واحد فهم قول الشارح وهو ليس نقيض المهية الممكنة بتفصيله
ان الوجود فى الواجب اما عين كما مذهب المحققين وزايد فيه كما هو مذهب
الشيخ الاشعرى وبعض من طبعه وسقيفة الذات من حيث هى لا غير
الذات ليلا يلزم احتياج الواجب فذهب بعضهم الى انه معلول المهية ويلزمه
تاثير المهية بدون الوجود وهو ايضا باطل بالبديهة ثم الوجود فى الممكنات
اما عين مهيتها وهو المذهب الاشاعرة او زايد عليها ثم القايلون بزيادته
فى الممكنات ذهب بعضهم الى انه قايم بالمهية وبعضهم الى انه ليس قايما بها
بل له ربط بالمهية وتعلق بها غير تعلق القيام وهذا مذهب المتالهين
من الحكماء ومعنى الوجود عندهم من انتسب اليه الوجود والوجود واحد
الوجود متعدد وليس بمشترك لا لفظا ولا معنى عندهم والقايلون بقيامه
بها مذهب المحققين منهم انه قيامه فى الذهن دون الخارج وللوجود
فى الخارج مع المهية خلط دون القيام ومعنى خلط مع المهية كونها بحيث
اذا حصلت معنى فى الذهن انتزع الوجود الخارجى عنها فيه ثم الوجود و
الموجود كليهما متعدد وعندهم هذا مذهب غير المحققين ان قيامه بها فى
الخارج ومذهب الصوفيين الوجود ليس عين المهية الممكنة لا زايدا عليها بل
الوجود والموجود واحد هو الله تعالى والتعدد بحسب شئون والاعتبارات
ش وانه لما كان زايدا فى الكل آه يعنى الوجود المطلق كما انه زايد
فى الممكن كذلك زايد فى الواجب فلا وجه لتقييد المهية بالممكن ويمكن ان يرجع

الضمير المنصوب فى قوله او انه الى الوجود الذهنى ش فلان عدم الاطلاق
آه يعنى عن التعرض او عدم الاطلاق فى شيء لا يقتضى بداهة ذلك الشيء
بل يجوز ان يكون نظريا محتاجا الى الدليل ش والاخر ايضا مدفوع
لانه آه هذا الدفع موقوف على ان العلامة اراد بالمطلق كل فرد فرد
منه لكنه اذا اراد بالمطلق طبيعة فيكون التقييد بالممكن لغوا او الخلاف
فى الطبيعة فان قيل عبارة الشارح خلافا لابى الحسن الاشعرى آه مشعر بان
الخلاف فى الافراد اذ لا مطلق عند الشيخ الاشعرى وكذا يشعر بذلك
قول السيد فى الحاشية اخرى ايضا ان وجه النظر ان الخلاف آه قلنا فى
هذا الخلاف مذهبان الاول ان الخلاف فى ان الوجود زايد فى الممكنات
فى الوجود المطلق والحصة المطلقة وليس للوجود تحقق وسعى وراء ذلك
والثانى ان الوجود زايد فى الممكنات هو الوجود الذى غير الوجود المطلق
والحصة المطلقة وعبارة الشارح وقول السيد موافق لهذا المذهب الآخر
المصنف والتالى باطل لانا قد نعقل المثلث آه ولهذا الدليل تحرير
ان احدها ما افاده المحقق الطوسى آه لانفكاكهما تعقلا يعنى انا قد نعقل
المثلث مع تعقل وجوده فلو كان الوجود عين المهية او جزءها لما انفك
تعقله عن تعقلها فلا يكون عينه او جزءه الثانى انه نجزم بثبوت المهية
المثلث لنفسه مع الشك فى وجوده فلو كان الوجود عينه او جزءه للزم
الجزم لوجوده ايضا وعبارة المتن لا ينطبق بكل واحد من هذين التقريرين ولهذا
يرد عليه ما اورده العلامة فيما سيجى المشار اليه بقوله وفيه نظر آه

ويمكن ان يوجه عبارة بحيث ينطبق على ما يقرر الثاني بان يكون التعقل
بمعنى التصديق ويقرر العبارة هكذا لصدق بثبوت المثلث لنفسه
ويرد عليه كل من التقريرين وتقرير المحقق ايضا ان هذا الدليل انما يتم
لو كان تعقل الميه بالكنه كنه م فلا يلزم من تعقل الشئ بالتوجه تعقل
وجوده فلا يتم الدليل لانه لانم اه قد اجيب عنه بوجه آخر وهو انا
لانم ان التصور عين الوجود الذهني وعلى تقدير تسليم لانم ذلك اه
وانما ترك الش هذا الجواب لقدم موافقته لمذهب الحكم فنقيضه
ان الوجود اه يعني ان قول المستدل ليس نقس المهية الممكنة ان كانت
سالبة كلية فنقيضها موجبة جزئية ولا يلزم من ذلك اه يعني يجوز ان يكون
المهية المتعلقة هي التي الوجود زايد عليها لا التي الوجود نفسها او جزؤها
فالاولى ان يق اه اشارة الى انه يمكن ان يراد بالتعقل اثبات نقيض
فلا يرد عليه ذلك النظر ولا يدل على انه ليس جزءه اه ههنا ثلثة احتمالات
الاولى ان الوجود نفس والثاني ان يكون جزءها يعني المجهول وعلى هذا الاحتمال
لا ينهم قوله اقول فيه نظر اه منشاه انه يفهم من ظاهر قول الاشعري وجود
كل شئ عين مهيته انه غير مهيته في الخارج فينبغي ان يكون نفي العينية ايضا
في الخارج ليكون الدليل في مقابلة مدعى الخصم لكن الحق ما ذكره السيد بقوله
الظاهر ان النزاع في كونه زايد في نفس الامر اه ومعنى الاشعري وجود كل
شئ عين مهيته ان وجود كل شئ لا يتميز عن مهيته في الخارج والحكيم لا ينكره
وان وجود كل شئ عين مهيته الموجودة في الخارج لاستحالة كون الوجود

موجودا في الخارج بجزم الشه ومدعى الحكيم انه زايد على المهية اي زايد
عليها في الذهن فح لا يكون مذهب الاشعري مخالفا لمذهب الحكيم
لا بد ان اراد نقيض السواد اه والحاصل ان ضم الوجود الى المهية على وجهين
احدهما بطريق مقارنته لها وهو الشق الاول من السوال وثانيهما بطريق
التركيب وهو الشق الثاني منه والملازمة ممنوعة على الشق الثاني والثاني
مسلم وعلى الاول هي مسلمة والثاني مم س يصدق عليه انه جزء المجموع
هذا مركب اعتباري كذا قيل المحه لا يصدق عليه ذلك اما اذا كان
نفس المهية فلان الوجود يستحيل الوجود في الخارج فلا يكون قابلا للوجود واما اذا
كان جزءا منها فلان المركب تابع لاحسن اجزاءه والوجود يستحيل الوجود
فيكون المركب منه ومن غيره ايضا مستحيل الوجود من مع امكان المنافية
اه غرضه ان الملازمة على كلا التقديرين ممنوعة وانما عبر عن هذا البحث
بامكان المنافية اذ لقايل ان يدفعها بان مراد المستدل ام يصدق
على المهية عنده فهم صدقه عليها في نفس الامر مع قطع النظر عن كونها خودة
مع نفسها او مع جزئها اولا الش بل في الوجودات باسرها اه غرضه
ان عبارة السابقة يدل على ان الضمير راجع الى المهيات الممكنة والاحقية
يقتضي ارجاعه الى المهية المطلقة المحه فكان حذف الاصوب ان
يق فكان جزءا مشتركا اذ الجنس هو الجزء المحمول ويجب اجراء الدليل
بحيث يدل على بطلان الجزئية سواء كان محمولا او غير محمول كقول
المحقق الطوسي اذ لم يحضر اجزاءها وفي عبارة قصور آخر وهو انها

لابدل على بطلان العينية كما اشار اليه السيد الشريف س لا
نقول الاعمية يقتضى الصدق آه فان قيل كلما كان اعم يكون مشتركا
اليه اذ الاعمية لا يتحقق الا بعد مشترك قلنا مراده ان الاعمية يقتضى
اشتراكا في الجملة لا الاشتراك بين جميع الماهيات اذ هى يتحقق الا
في الجملة والمقصود في المقام الاشتراك بين جميع الموجودات فح لا يمنع
قوله بناء على ان الوجود خ حتى يحصل المقصود فمعنى قوله ولا يلزم
منه الاشتراك المعنوى اى الاشتراك الذى هو المقصود ههنا فعلى
توجيه الش يكون معنى قول المص لكان اعم الذاتيات اى اعم الذاتيات
في الجملة وقوله المشترك اى بين جميع الموجودات فهذا عذر عن جانب
بعده ما وجه كذلك والا يمكن ان يكون معناه اعم جميع الذاتيات
حتى لا يحتاج الى القيود التى اوردها الش الش ان اراد بالفصول
الموجودة آه يريد ان مراد المستدل بقوله ليس داخلا في الماهيات
اما السالبة الكلية فيكون نقيضها موجبة جزئية وهى ان الوجود جزء
في بعض الممكنات فنقول الفصول المميزة يجوز ان يكون من قبيل
ما يكون الوجود عارضا آه الاعتراض فعلى هذا التوجيه لكلام العلامة
لا يرد عليه ما ينقل من السيد الشريف من ان الكلام على تقدير ان
يكون الوجود داخلا في الماهيات آه لكن اعتراض السيد على انه فهم
من قول المص ولانه لو كان داخلا فيها اى في جميع الماهيات وبناء التوجيه
بكلام العلامة لا يرد عليه ما ينقل من السيد الشريف من ان الكلام على

تقدير ان يكون الوجود داخلا في الماهيات مبناء اعتراض السيد على انه
فهم من قول المص ولانه لو كان داخلا فيها اى جميع الماهيات وبناء التوجيه
لكلامه على ان البعض مقدر في قوله فيها اى في بعض الماهيات وقد نقل
ان تلك الحاشية ليست بمنقولة من السيد الش اما لو كان المدعى
آه هذا البحث على سبيل الاستظهار والتنزل والا مدعى الحكم الكلية
الش اول وعلى تقدير ان يكون المدعى آه هذا البحث على كلام
المستدل في الشق الاول الذى مدعاهم فيه السالبة الكلية غير البحث الذى
اورده العلامة اذ نقيض تلك السالبة الكلية قد يتحقق في ضمن معينة
واحدة آه فعلى هذا لا يثبت الجنسية وان ثبت الاشتراك وهذا الاعتراض
ناش من قوله لكان جنسا ان لم يقل ذلك لم يرد عليه ذلك الاعتراض
الش لانه على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم آه هذا البحث
مبنى على انه منع قول المص لكان اعم الذاتيات والا فمع تسليم لا
يمكن ان يمنع كونه جنسا اذ قد برهن ان كل ما هو اعم الذاتيات
فهو جنس الش ويمكن الجواب عنه آه هذا جواب بتغير الدليل ودليل آخر
وقبول الاعتراض ولهذا لم يرد عبارة اعم الذاتيات ههنا
س ولا شك ان هذا الجواب بحسب اللفظ لا يتم الخ يعنى كما انه يتم بحسب المعنى لا يتم
بحسب اللفظ اذ يحتاج الى ارتكاب انه اراد بالجنس في قوله لكان جنسا الجزء
المشترك لكن لا يخفى ان تماميته موقوف على تسليم كونه اعم الذاتيات وهو
منعه كانه فهم ان الش منع قول المص لكان جنسا لا قوله اعم الذاتيات

١٧

ولهذا قال تم بحسب المعنى دون بحسب اللفظ الشارح لاشتراك الوجود
بينهما بناء هذا على انه ارجع الضمير في قول الشارح ولانه لو كان داخلا فيهما
على المهيات الممكنة ولهذا اعترض بقوله فيه نظر لان المشترك آه الشارح
وذلك مم يجوز ان يكون آه هذا المنع والمنع الاول كلاهما واردان على
قول الشارح لكان امتياز الواجب آه والسند في الاول كون الوجود عارضا
في الواجب وفي الثاني كونه عارضا في غيره الواجب س فبعدم دخول
الوجود فيه يعني ان الوجود اي عدم دخول الواجب في المهيات ودخول
وجود الممكن في المهيات س واما ما ذكره من عدم عروضه لشيء آه
هذا اعتراض على قول العلامة وهو كون ذلك الوجود غير عارض لشيء آه
يعني تعريض للشارح ايضا حيث قال فهو امر عدمي مميز للممكنات او يعني ان
اللاعروض ليس امر مميز للممكنات بل هو امر مميز للوجود الواجب عن
وجودات الممكنات على تقدير كونها عارضة لها وكون الوجود الواجبي
عينه هذا هو التحقيق واما كلامه س في الحاشية الآتية لا يخفى ان عدم عروض
الوجود للمهيات غير تحقيق لان اللاعروض لا يكون صفة للممكنات بل هو
صفة لوجودها اذ فرض ان وجود عارض لمهية الواجب كونه صفة لها
باعتبار وصف حال التعلق لانه صفة لها حقيقة فبای تقدير لا يكون
اللاعروض وصفا مشتركا بين الواجب والممكن ولا مميزا للواجب فكلام
العلامة والشارح كليهما غير معقول لان كون اللاعروض صفة لوجود الواجب
يستدعي كون العروض صفة لوجه الممكنات وبالعكس كما ان عروض السواد

ولا عروضه صفة السواد لا صفة محله الشارح انما يكون الواجب محتاج
في فصل آه هذا البحث ايضا منع كون المقدمة الممنوعة في البحثين السابقين
وسنده حاية لا سنديتها وقوله لكن معقولا بالتشكيك آه تقوية للسند
الاول لكن لا يخفى ان هذا المؤيد عين مدعى المستدل فلا يكون اعتراضا
عليه وغرض العلامة انه اعتراض لان الوجود اذا كان معقولا بين المهيات
يكون زائدا في كلها الشارح لان الكلام في الوجود الخاص بناء على ان
الخصم في الزائدية هو الاشعري وهم قائلون بعينية الوجود الخاص
فينبغي ان يثبت زائدية وجود الخاص ليندفع الاستدلال في مقابلهم
فقيه ما اورده السيد في الحاشية بقوله لو كان المراد بذلك آه وايضا
لا يحسب ابطال مذهب الاشعري صريحا يكفي ابطاله ضمنا بان يثبت ابطال
الوجود فلا يكون الوجود الا مطلقا مشتركا بين الوجودات بذلك الدليل
وزائد فيها بهذا الدليل الشارح على انه نقول غرضه اتمام الدليل
مطوية لا تغيير الدليل الشارح بذلك الظهور يريد ان هذا الدليل ايضا
يدخول يمنع انتقاضه كما اشار اليه السيد بقوله لانم لجواز آه
س والباقي مستدرك والحاصل ان لزوم الاستدراك على كل من
التقديرات الثلث احدها تقرير العلامة والاخرين تقرير الشارح في قوله
ثم دخول مرجع آه وقوله على انا نقول الشارح لكن لا المطلق المعقول بالتشكيك
اثوار جاع هذا الضمير الى الوجود الخاص يكون ضمنا لا صريحا اذ المتقدم
ذكره هو الوجود المطلق لكن الدليلين الاولين قد ابطلا عينية الوجود

وجزئية الوجود مطلقا او خاصا فبهذا الاعتبار يرجع الى الوجود الخاص
ثم يرد عليهم ان الوجود الخاص اذا كان عينا والمطلق عارضا فيلزم ان
لا يكون احدهما وجودا او كون الشيء موجودا بوجودين وذلك لانهم عرفوا
الوجود بما يكون مبدء الاحكام ومنشأ الآثار فان كان الوجود الخاص مبدء
لها فالمطلق ليس بوجود وبالعكس وان كان كلاهما مبدء لها فيلزم ان يكون
الشيء موجودا بوجودين واجيب عنه بان لعروض شيء لشيء معنيين
احدهما بان يكون ذلك الشيء العارض خارجا محمولا وهو العروض المنطقي
والآخر ان يكون الشيء قائما بمعروضه وهو العروض الحكمي كالمشي والانسان
والاول عروض للانسان وقيامه به والثاني محمول عليه فيكون الوجود
المطلق مبدء للآثار باعتبار فرده الذي هو محمول عليه اعني الوجود الخاص
الذي عين الواجب الفرق بينه وبين الماشي ان الوجود المطلق باعتبار
عروضه بمعنى الاول يكون مبدء للآثار والماشي ليس كذلك الشيء لعدم
صحة جهته ان الوجود المطلق من معقولات الثانية وهو لا يكون عينا للواجب
تعه الشيء بل الوجود الخاص الذي هو معروضه اه اشارة الى دفع
دخل مقدر وهو ان الوجود الخاص اذا كان عينا للواجب والوجود المطلق
من المعقولات الثانية فكيف يعرض للوجود الخاص وتقرير الجواب ان عروضه
للوجود الخاص في الذهن لا في الخارج اذا فرض حصول الوجود الخاص في الذهن
فيعرض له فيه فان قيل كنه الواجب لا يحصل في الذهن كما قرر في موضعه فلا
يعرض المطلق للخاص اصلا فكيف يكون فرداله قلنا عروضه له على تقدير حصوله

فيه

فيه بالوجه لا بالكنه فهو تعه يحصل في الذهن بالوجه فلا شك
ثم بيان عينية الوجود ان للمهية حالين احدهما حال خلط الوجود معها والثاني
ليس كذلك وهو المهية من حيث هي في الحالة الثانية لا يتصف بالوجود ولا
بالعدم ولا بصفة من الصفات وهذا معنى قولهم المهية من حيث هي ليست الا
هي فمهية زيد اذا حصلت في الذهن قبل تاثير المؤثر فيه وقبل كونها مجعولة
بجعل الجاعل فلا يكون ان ينتزع منها الوجود وبهذا التحقيق ظهر ان يكون
الوجود زائدا في المهية والازم كونها واجبا لان المهية الممكنة اذا لم يكن حصولها
في الذهن الا في حالة الوجود فلا يكون ممكنا وهو باطل لكنها اذا حصلت فيه
عند الحالة الثانية فيمكن ان ينتزع منه الوجود ثم مهية الواجب سواء كان
تعقلها من حيث هي او لا لا يحصل في الذهن فرضا الا موجودة والا لم يكن
واجبا اذ على تقدير حصولها فيه من حيث هي بدون الوجود يحتاج الى الوجود
فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على كون الوجود تعه عينه فتامل
الشيء فلا فالمعتزلة اي بعض المعتزلة المته والاول يستدعي التركيب ان
نوقش بان لزوم التركيب في الذهن لا في الخارج فاجيب بانه بناء على قاعدة
حصول الاشياء بانفسها في الذهن يجب ان يحصل المركب مركبا في الذهن
والبسيط بسيطا في الذهن فان قيل يجوز ان يحصل البسيط فيه مركبا
بالتركيب التحليلي قلنا قد يطلق التركيب التحليلي والجزء التحليلي ليس بجزء في
الحقيقة المته والثاني كونه ممكنا لافتقاره اه الحصول معنيان احدهما
حصول في نفسه والآخر حصول لغيره وحصول الوجود ههنا بالمعنى الثاني

اذ الحصول بالمعنى الاول لا يعرض لشي س فلا منافاة الا في الآخر آه
وقد اجاب المحقق الطوسي عنه بان المهية من غير هي غير معقول وذلك
لان المهية العارية من الوجود كيف يعطي الوجود وهذا به يهي الخ فمعقول
العلم بما ذكرنا من المقدمة آه في هذا المقام بحث آخر للعلامة القوشجي في
التجريد وهو انا لا نم ان الوجود اذا كان زايدا على المهية الواجبة فانما
بها كان ممكنا اذ كل محتاج لا يعتبر منشا للامكان وذلك لان لا تعقب
ههنا معنيين احدهما اتصاف الممكن بهي كونه متساوي الطرفين
فهذا الاتصاف يحتاج الى علة مرجحة لاحد الطرفين كما ان اتصاف الجسم
بالبياض واللابياض متساوي الطرفين يحتاج في اتصافه باحدهما
الى مرجح والآخر اتصاف الواجب فوجوده المتصف بالواجب وان كان
محتاجا الى المهية في قيامه بها لكن ليس متساوي الطرفين اذ اتصافه بالواجب
ضروري فلا نم ان مثل هذا الاحتياج يقتضي كونه ممكنا اجيب عنه بانه ان
اراد باتصاف الواجب بهيئة اتصاف الوجود المهية المطلقة بالواجب فيلزم
ان يتصف وجود الممكنات ايضا بالواجب وان اراد به اتصاف الوجود
بالواجب لكونه في تلك المهية فحكم بالبديهية في ذلك وخلافه فيكون
موثرة فيه ايضا صادق على ذلك الوجه انه لو لم يكن المهية لم يكن الوجود
فيعز الوجود معلولا لها اذ معنى قولهم لو لم يكن هو وجيه فوجه وكل معلول ممكن
فالوجود ممكن الخ لان الاستحالة ممنوع آه فيه استدلال لبعضهم على ان
البسيط من جميع الجهات لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا ومعنى قولهم ان الشي

الواحد

الواحد من جهتين يكون فاعلا وقابلا ان يكون تينك الجهتين موجودتين
فيه حتى يصير بجهة فاعلا وباخرى قابلا فالواجب اذا كان فاعلا وقابلا
معا يكون باعتبار الوجوب فاعلا وباعتبار الامكان قابلا اذ نسبة الفاعل
الى معلوله نسبة الوجود ونسبة القابل اليه نسبة الامكان فيلزم ان يكون
الشي الواحد من جهة واحدة واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين
الخ بخلاف القابل آه لا يخفى انه ان وقع ذلك المنع لا يحتاج الى ابطال
سنده وانما ابطله لئلا يقع المحصلون في الاشتباه بسببه الخ و
المستعد للوجود يمتنع آه حق العبارة ان يقول المستعد بشرط الوجود او
بشرط عدمه يمتنع آه اذ المهية اللابشرط لا يمتنع ان يكون موجودة و
مستعدة للوجود اوان قبول الموجود موجودية متى انما ايكو نقامها حقيقة
قبل القبول وهو ليس بمراد ههنا ثم في هذا المقام بحث وهو ان اتصاف
المهية بالوجود في الذهن وفي الخارج مخلوط فمن يقول بزايدية وجوده
يمكن ان يقول ان المهية المخلوطة علة لاتصاف وجوده في الذهن
فلا يلزم الخ اجيب عنه بانا ننقل الكلام الى ان يسال عن علة خلطها
به في الخارج اذ المهية ح لا يكون في مرتبة الذات اي المهية من حيث
هي بل في مرتبة الخلط فيحتاج خلطها به في الخارج الى الموثر الخ
لائق الوجود من حيث هو وجود آه هذه الاسولة الثلثة للامام دينا
على عدم الفرق بين الوجود المطلق والوجود الخاص س وقد نيا قش
فيه وهي انا لا نم ان كل محتاج الى سبب فهو ممكن بل المحتاج الى سبب خاص

في وجوده ممكن والجواب ان الاحتياج في عينه وجوده يستلزم الاحتياج
في وجوده اذ للوجود تحصيل عيني وتحصيل زايدي فيلزم ههنا ان يكون تحصيل
عينه له محتاج الى علة فيلزم امكانه ليس ان كان الترديد في افراد الوجود
آه فان قيل السايل لم يرد الا في الوجود المطلق حيث قال الوجود من حيث
هو وجود يقتضي آه فلا معنى للترديد في الافراد قلنا وله معنى اذ يمكن ان يحقق
ان معنى الوجود من حيث هو ان الوجود المطلق باعتبار افراده يقتضي اللا
تجرد فيكون من قبيل ذكر الشي بحال متعلقه الش لان المراد التجرد صفة
آه يمكن ان يجاب عن ذلك الاعتراض بوجه آخر وهو ان العلامة اراد بكونه
وجود الواجب نفس وجود الواجب بطريق المجاز فلا يلزم ان يكون الامر
الاضافي علة للتجرد بل نفس الوجود علة للتجرد الش لان الوجود
بديهي التصور آه ولقائل ان يقول لا نم انه بديهي التصور بالكنه ولو سلم
فدعوى العينية في الوجود الخاص المص لان الوجوب امر اضافي
آه ان اراد بالوجوب كيفية نسبة الوجود الى الذات فهو متحقق بين الذات
والوجود المطلق ومغاير للذات وان اراد به استغناء الذات عن
الغير فالوجود الخاص الذي عليه متصف به ولا يحتاج الى التعدد في هذا المعنى
الش قلنا لا نم آه هذا الجواب انما يتم اذا كان التجرد عبارة عن عدم
العروض لكن لقايل ان يقول انه عبارة عن العينية واللاتجرد عن عدم
العينية وهي امر موجود في الخارج يحتاج الى العلة الش لان الممكن العدمي
لابد له من سبب المقتضي آه والا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم معنى قولهم عدم العلة

علة لعدم المعلول ليس ان له تأثير فيه اذ لا اثر ههنا بل علية العدم عبارة عن كون
عدم المعلول مرتبا عليه ومصححا للقايل بان يقول انتفى المعلول الش
ولا مانع من ان يكون الممكن آه هذا انما اذا للتجرد وجود لغيره فقط وبهذا
الوجود موجود ولا وجود له في نفسه حتى يمكن ان يكون ممكنا قول
السيد الوجود قسمين آه متعلق بهذا الموضع من كلام الش وتوضيح له
اعلم ان الوجود المحمول هو الوجود في نفسه وهو مطلب هل البسيط والوجود
الرابطي هو الوجود لغيره وهو مطلب هل المركبة ثم اعلم ان الوجود لغيره
يجري في العارض الثابت للمعروض يجري في الذاتي المحمول على الذات
الش فكيف ان يتصور ان يكون عين ماهيته والتحقيق الوجوب
بمعنى تأكد الوجود الذي هو عين الواجب لا بمعنى آخر الش اما
بالتقدم المعتبر في المقول هو التقدم الذاتي المعتبر في العلة لا الزماني والا
لزم ان يكون الانسان مقولا بالتشكيك اذ صدقه على نوح على نبينا
وعليه السلم اقدم زمانا من صدقه علينا فالمقدار علة لصدق المتصل على
ذي المقدار الش واما بالاولوية اي الاجزائية والاليقية الش او بالقوة
والضعف ومقول التشكيك يختلف بالزيادة والنقصان القصار
في الاختلاف الشدة بالتطلع عرف العامة لا بالتطلع التحقيق اذ الا
والاضعفية من خواص الكيف فاختلافه بها والزيادة والنقصان من
خواص الكم واختلافه بها فتحققه باعتبارها غير تحققه باعتبار الاشدية
والاضعفية وتحقق الازدية بحصول الامثال المتمايزة في الوضع بخلاف

حصول الاشدية فان الوهم يدرك من القران امثال السواد حاصلة فيه بالنسبة الى سواد الزايد ويخال للعقل وليس كذلك فى الواقع وليس فيه
امثال متمايزة فى الوضع واما مقدار الذراعين مثلا فان العقل يجزم
بان فيه امثال متمايزة بالنسبة الى المقدار الذى ذراع واحد
الش وعلى الجوهر والعرض بالاولوية آه اذ الجوهر قايم بذاته والعرض
ليس كذلك ومحال لوجود العرض الش كالسواد والحركة بالشدة
آه فيه مسامحة اذ الحركة هى مقولة الانفعال والاختلاف بالشدة و
الضعف لا يتحقق الا فى الكيف والحركة ليست من مقولة الكيف فاختلاف
الحركة لا يكون بالشدة والضعف الش بل على الواجب والممكن
بالوجوه الثلثة وفيه مسامحة اذ الاختلاف بالشدة والضعف مخصوص
بالكيف ولا يتحقق بين الواجب والممكن بل الاختلاف بينهما منحصر فى
الاولوية والاولية وعدمهما ولهذا نقل المحقق الدوانى عن الشيخ الرئيس
بل الاختلاف باعتبار الوجود لا يحصل الا فيهما سواء كان بين الواجب
والممكن او غيرهما لا فى الاشدية والازيدية اذ هما من خواص الكم
والكيف كما مر انفا س فان قيل انه الاختلاف آه هذا السوال
لابن حاجب اورده فى مختصر الاصول والكلام عندهم فى المتواطى و
تحرير الجواب انا نختار الشق الثانى ونقول فى افراد هذا المفهوم تفاوت
بالعرض مثلا الاختلاف صدقه عليهما فى خصوصية الثلج تفاوت بما
يوجب صدق مفهوم البياض عليه وفى العاج يوجب كضعف صدقه

على وقس عليه البواقى الش لان المهية المشتركة بين اشياء اه هذا قوى ولا الزم
كلان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا ولا ذاتيا ومنقوض بالعرضيات اود لك
الدليل يجرى فيه بان مهيتها لا يختلف بشى من الاختلافات الاربع والا
لزم ان لا يكون مهية واحدة مشتركة بينها لامتناع ان يكون الواجب
لذاته يجرى هذا الدليل فى انه لا يكون عارضا فى الذهن ايضا والا لزم
ان يكون الواجب لذاته فاعلا وفاعل وقابل والحل ان القابلية والفاعلية
من جهة واحدة باطلة واما من جهتين فلم لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا
والدليل بانه لو كان عارضا فى الخارج لزم ان يكون للمهية وجود قبل
عروض ذلك الوجود اذ ثبوت امر فرع ثبوت المثبت له اولى من الدليل
الاول ولا يخفى اجراء هذا الدليل ايضا فى عروضه فى الذهن ايضا والدليل
الصايب ان يق ان عروض شى لشى فى الخارج فرع تميزه عنه فى الخارج
ونعلم بالبديهة ان الوجود فى الخارج غير متميز عن المهية بل مخلوط آه
الش ولا يلزم من ذلك آه دفع توهم نعلم باونى تامل وقوله من
ذلك اى من اشتراك الوجود بين الممكن والواجب الش وعلى وجود
سابر آه القرينة على تقدير الوجود هٰهنا هى ان كون لفظ الوجود مقولا
بالتشكيك متحقق باعتبار صدقه على الموجودات لا على الموجودات
وكذا الشبهة السابقة انما يحتمل باعتبار كون الوجود مقولا بالتشكيك
لا الموجود ثم هٰهنا اشارة الى ان للموجود افرادا كما هو مذهب المحقق
الطوسى حيث قال فى تجريده ويقال على العوارض بالتشكيك فان قوله

بالتشكيك يدل على انه قايل بالافراد وبالحصص ايضا كما هو مذهب
الفاضل القوشجي والسيد صدر المدققين وذلك لان الوجود لو كان
عين الحصص بالتشكيك اذ هي عينه والذات والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
فيجب ان يكون مقولا بالتشكيك على افراده من الموجودات ولا يقولون
بان الوجود مقول بالتشكيك ولا مجال لما عرفت انفا الشارح لا يتم
على تقدير ان يكون الوجود آه ربما يدفع بان يكون اللاحق لازما لوجود
الخاص بواسطة المطلق غير خاف بديهة بل هو حق والفساد في كونه لازما
اولا وبالذات فهذا بالنقول من الراس آه لا يندفع هذا الاعتراض
بل هو تغيير الدليل وتقرير آخر لاصل الدليل استظهاره او على سبيل
التنزل اشارة الى انه يمكن دفعه وبعد تسليمه يمكن لنا ان يجاب بجواب آخر
ثم وجه مدخلية القول بالتشكيك في دفع هذا الشبهة هو انه لما يثبت
بدليل المقول بالتشكيك ان الوجود المطلق عارض للمهيات فيحدوث
العروض يندفع تلك الشبهة باسرها تامل تعرف وكذا الفرق بين هذا
التقرير الاول لدفع الشبهة الاولى ظ تامل الشارح واعلم ان العقلاء
آه اعلم انهم اختلفوا في الوجود الذهني لا في الوجود الخارجي والسوفسطائية
اختلف في الوجود الخارجي فانهم نفوه لكنهم ليسوا من العقلاء
بل من ذوي الشعور فعرفوا الوجود الخارجي بما يكون مبدا للاثار والاحكام
الخارجية وانما قيدنا بالخارجية اذ لو لم نقيدها بها لم يكن التعريف مانعا
لصدقه على الوجود الذهني اذ الوجود الذهني ايضا يكون مبدا للاثار لكن

للاثار

للاثار الخارجية واعترض على هذا التعريف بوجهين احدهما بان العلم
بالوجود الخارجي موقوف على العلم بالاحكام الخارجية فانها عبارة عن
الموجودات الخارجية فالعلم بها متوقف على ذلك الوجود والموقوف
على تلك الاحكام فدار واجيب عنه بان الوجود بديهي وهذا تنبيه لا
تعريف حتى يلزم الدور وثانيهما ان الوجود اذا كان عبارة عما كان
مبدا للاثار الخارجية فالاثار الخارجية موجودة في الخارج ايضا فيكون
مبدا للاثار الخارجية الاخر لكونها موجودة فيه وهكذا فيلزم التسلسل وربما
يجاب بان الاحكام الخارجية اعم من ان يكون الخارج ظرفا لنفسها او
لوجودها فالموصوف يكون امرا اعم ولا يتوقف عليه فلا يلزم التسلسل او الدور
ثم الوجود الذهني اعم من ان ظرفه النفوس البشرية او الفلكية او المبادي
العالية فهذا يندفع عن الدليل المذكور اولا الذي هو اقوى ولا يتم الاعتراض
يرد عليه وهو ان الاحكام الثابتة لما لا وجود له في الاعيان لا يستلزم
وجوده في الاذهان بل يجوز ان يكون وجوده في المبادي العالية فلم
يثبت الوجود الذهني ويمكن ان يدفع هذا الاعتراض بوجه آخر وهو
ان نقول ان الذهن قد يطلق مجازا على ما وراء الخارج سواء كان
مدارك البشر او نفوس الفلك او المبادي العالية الشارح والخلاف
انما نشا ء بل منشاؤه بالعكس اذ اثبات الوجود الذهني لا يتوقف
على تفسير العلم بحصول صورة آه بل تفسيره يتوقف على اثباته لانه لم
يثبت لم يمكن التفسير العلم به اذ الصورة عبارة عن المهية الى صدق في

الذهن وهل الوجود الذهني الا هذه   الشـ لان اللازم من قولكم ثبوت
الصفة آه هذا المعترض غافل عن ان الوجود والثبوت عند الحكماء
مترادفان   الشـ لزم ان يكون لها قبل وجودها اه فيلزم التسـ في
الامور الاعتبارية في جانب العلل وهو جائز ايضا لا في جانب المعلول حتى
يق ان التسـ في جانب المعلول ينقطع بانقطاع اعتبار العقل بخلاف التسـ
في جانب العلل فانه لا ينقطع بانقطاع اعتبار العقل اذ عنده ثبوت الشيء
للشيء يجب ان يكون علة الشيء هي ثبوت ذلك الشيء موجودة حتى اثباته
له ويحصل الكلام لا ثبوت ذلك الشيء فيلزم التسـ في الامور الموجودة ولعل
السيد زعم ان التسـ ههنا يلزم في الامور الاعتبارية وهو منقطع بانقطاع
اعتبار العقل فقال في بيان المفسدة وذلك النظر وجها آخر وهو قوله
فيلزم انحصار وجودات غير متناهية آه وفيه بحث لان انحصار امور
غير متناهية بين الحاصرين انما يبطل اذا كان الحاصران من جنس المحصور
اذ ح يقعان في طرفي امتداد الامور الغير المتناهية فينقطع السلسلة هذا
خلاف المفروض لان المفروض ان الامور غير متناهية اما اذا كان
من غير جنسه فلا يلزم بطلان انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين لانهما
لا يقعان على امتداد السلسلة حتى ينقطع بل يقعان على عرض السلسلة
فلا يلزم انقطاعها على تقدير عدم تناهيها وما نحن فيه من هذا القبيل
اذ احد الحاصرين هو الماهية وهي ليست من جنس الوجود وكذا من هذا القبيل
قولهم بان الهيولى مستعدة لاستعدادات غير متناهية منحصر بين الهيولى

والاستعداد الاخير وكذا قولهم بان للافلاك دورات غير متناهية
منحصر بين الافلاك والدورة الاخيرة والى هذا ان منها ايضا ليس من جنس
المحصور   الشـ ولئن سلمنا وقلنا انه لا وجود آه حاصله ان
المعدوم المطلق بحيث موجود في نفس الامر ومعدوم مطلقا بحسب الفرض
لا بحسب نفس الامر   س والحاكم آه بل بديهة العقل حاكمة بعدم التخصيص لانهم
ادعوا البداهة كلية في قولهم ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له سواء
كان المثبت وجودا او غيره والقاعدة يجري فيه ايضا بالبداهة والاستثناء
لا يخ عن سماجة والجواب الصحيح على قاعدة الفرعية للماهية هو ان الوجود الذي
مخلوط بالماهية وهي لا يتصف به حتى يجري تلك القاعدة فيه بل انما يجري
فيه اذا اتصف بالوجود الخارجي فح في الذهن ح لقول اتصاف الماهية
به في الذهن مسبوق بثبوت آخر وهو الوجود الذهني الذي مخلوط به فيه
فلا يجري القاعدة نعم اذا حصلت في الذهن آخر فتتصف به وكذا
ذلك الاتصاف مسبوق بوجود ذهني آخر مخلوط به فالتسـ فيه موقوف
على اعتبارات الذهني وهي منقطعة والا يلزم التسـ   الشـ فلا اولى
ان يق المدعى آه هذا تغيير للدليل وتقرير له على قاعدة الاستلزام يعني
ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم بثبوت المثبت له ح يجري الدليل في الوجود
ايضا بدون التسـ تامل   الشـ لان قوله واذ ليست في الاعيان اه واتمم
اتمام الدليل على ان الموجود الذهني موجود في الخارج بان الذهن في الخارج
فما هو في الذهن فهو ايضا في الخارج كما ان الدرة في الحقة والحقة في

البيت فالدرة في البيت واعلم ان ما ذهب اليه بط محض لان الخارج او الذهن
ليسا طرفين حقيقيين كالدرة والبيت حتى يلزم ذلك بل معنى الموجود
الخارجي هو مبدء الآثار في الخارج والموجود الذهني هو ما يكون مبدء
للآثار في الذهن فيتم الدليل بدون ذلك الاعتذار او الغرض منه التوفيق
بين كلاميه   س بان المراد من الثبوت ما ليس السلب جزء يريد ان القاعدة
الفرعية مخصصة بغير سالبة المحمول اعني المعدولة المحمول ومحصلة المحمول في
الموجبة فالجواب باختيار الشق الثالث ويحتمل عبارة الجواب من وجهين
احدهما ان للثبوت الخارجي معنيين الاول ما يكون موجودا خارجيا والثاني
ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فنقول في جوابه نحن لا نريد بالثبوت
الوجود الخارجي حتى لا يصدق بل نريد به ما ليس السلب جزءا من مفهومه
هذا المفهوم غير مفهوم الوجود الخارجي والآخر ان يقال ان المراد بالاحكام
الثبوتية الاحكام الثبوتية في نفس الامر هذا التخصيص على مذهب المتأخرين
واما عند المتقدمين فالموجبة يقتضي وجود المحمول مطلقا سواء كانت
محصلة المحمول او معدولة المحمول او سالبة المحمول ونقل المحقق الدواني ان
منشأ اقتضاء الموجبة وجود الموضوع هو ان مفادها ربط نسبة المحمول الى
الموضوع وذلك الربط يقتضي وجوده مع قطع النظر عن ان المحمول امر
وجودي او عدمي ثم الفرق بين المعدولة والسالبة ان حرف السلب في
الاول جزء المحمول وملحوظ اجمالا وفي الثانية جزؤه وملحوظ تفصيلا ولها فرق
آخر في حاشية الميرزا جان على حاشية التجريد في حاشية القديم

المقد

المقد وان الحقائق الكلية لا وجود لها آه اعلم انهم اختلفوا في ان للكلي الطبيعي
وجودا ام لا فذهب جمهور المتكلمين الى انه لا وجود له اصلا والحكماء ومحققي
المتكلمين الى ان له وجودا فذهب بعضهم الى ان وجوده في الخارج وبعضهم الى
ان وجوده في الذهن والقائلون بوجوده في الخارج لا يدعون ان كل
كلي موجود في الخارج بل له وجود في الجملة يتحقق في الكليات التي لها افراد
وبعض الكليات مثل الممتنعات ليس له وجود في الخارج ثم متى ثبت من هذا الدليل
وجود الذهني للكليات فيقاس عليه وجود الذهنيات لعدم القائل بالفصل
س ودعوى الضرورة هناك الامور المعدومة في الخارج وههنا
الكليات   س الماهية الكلية لا وجود لها اصلا اي لا في الخارج ولا
في الذهن لا يخفى انه بعد تسليم المقدمة القائلة بان لها وجودا في الجملة
بالضرورة اقامة البرهان على عدم وجودها اصلا مصادم للبديهة
فينبغي ان يحمل الضرورة هناك على العلم القطعي حتى يصح هذا الدليل
الثالث مطابقته لا في كل واحد واحد اذ المطابقة اما بمعنى الصدق او بمعنى
ما لا يحصل من حصول كل فرد من افراد الكلي في الذهن اثر متجدد فيه كما
فسر به السيد الشريف حيث قال بمعنى كل واحد واحد فان قيل
فبهذا المعنى لا يشمل الكلي العرضي كالماشي والكلي الذي جزء المهية كالجنس
قلنا قوله لا في كل واحد واحد اعم من الافراد والحصص فهي تشمل العرض
العام والجنس اذ لا يحصل من حصول حصص من كل واحد اثر متجدد فيه
هذا ثم لا يتوهم ان الصورة الشخصية التي هي الجزئي اذا طابق لكل واحد

من الاشخاص فيلزم ان يكون الشي الواحد كليا وجزئيا معا والجواب
الاصح ان يق ان التشخص ليس بمناف للكلية بذلك المعنى اعنى كونه
مثاليه ومطابقة للكثيرين بل الكلى بمعنى الصدق على كثيرين مناف
لكونه متشخصا لانه ليس يحج من جهتين اذ هي من حيث انها صورة متشخصة
جزئي ومن حيث مطابقتها لكل واحد كلي   الخ وفيه نظر لان
بعض آه لايخفى دفع هذا النظر وكذا قول السيد س والغ لما كانت آ بعبارت
ذهنية مطابقة آه بنا على ما فسرنا المطابقة به نعم اذا فسرت المطابقة
باتحاد الاطراف فرد ان يسمى كلية لاعتبار مطابقتها اه والحاصل
انه لابد للكلي من امرين كونه موجودا ذهنيا ومطابقا لكل واحد من الا
والشرط الاول مفقود في الجزئي المطابق لبعض آخر فيندفع ذلك النظر
وفيه نظر آخر وهو انه اذا حصل صورة زيد مثلا في اذهان متعددة
فيصدق علم صورة واحدة في ذات انها ذات مثالية مطابقة لكل
واحد من الاشخاص التي هي في اذهان آخر والجواب ان الذات المثالية
هي كلي ظل افراده كثيرة سواء كانت الافراد محققة بالفعل او فرضية
والجزئي المفروض ليس بظل الافراد بل فرد واحد فقط وليس ظل الا
التي في الاذهان له   الخ يق لو حصلت الحرارة آه انه معارضة
على الدليل الثاني وان حذف لفظ الكليتان لكان جاريا في كلا الدليلين
ولا يبعد ان يق ان ذكر لفظ الكليان على سبيل التمثيل كانه قال الحرارة
والبرودة الكليتان مثلا وكذا الجزئيتان فهذا التوجيه يجري في كليهما

وقول السيد اي لو كان تصور الشي مستلزما آه صرح في هذا التوجيه
وقوله في مرتبة الجواب لانا لانم تحقق التضاد آه وان كان ملائما
للتوجيه الظ لكن يمكن ان يق انه الجواب عن المواد الجزئي حواله
على المقالية وقول السيد انما التضاد في الاعيان الجزئية اشارة الى
ذلك ولا يجري التضاد في الجزئيات الذهنية   س فلا يلزم التضاد
بين الحرارة والبرودة سواء كانتا كليتين او جزئيتين   الخ
بل حاصل صورتهما اه هذا ابتناه على غير التحقيق واما من قال بحصول الاشياء
في الذهن بانفسها كما هو المذهب المنصور فجوابه ما ذكره السيد الى شيئين
ويمكن ان يحمل قول المص ايضا على ذلك المذهب فاراد بالصورة في
قوله لانم اقتضاء الصورة آه الماهية الحاصلة في الذهن   الخ بل
المفروض ان صورة الحرارة آه شبحها يلزم من هذا الجواب وهو قوله
لان ادراك الحرارة اذا كان آه نفي الوجود الذهني في الحقيقة لا اثباته
لانه اذا بني ذلك الجواب على حصول الاشياء باشباحها لا بماهياتها فمن
ينسب للماهية وجودان احدهما في الخارج والآخر في الذهن اذ لو لم يكن
حاصله فكيف يمكن ان يق له وجود ذهني وان الثابت ههنا
هو الصورة التي قائمة بالنفس موجود خارجي فلم يبق من الوجود الذهني
الا الاسم الدليل لو تم لدل على ان للماهية وجود آخر لا على ان لها
شبح في الذهن   الخ لا يق صورة الحرارة آه الفرق بين
هذا السوال والسوال الاول قبل في الشق الاخير من الترديد تامل

س بل الجواب ان الحاصل آه قيل هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة
بل انما يدفع المادة المخصوصة التي اوردها المعارض واما اذا اوردها
بلوازم الماهية كالزوجية والصفات المعدومات كالامتناع فلا يمكن
ان يق ان الزوجية من آثار الوجود الخارجي اذ هي لازم ذهني لا ينفك
عن الاربعة في الذهن والخارج وكذا الممتنعات ليس لها وجود خارجي
حتى يق ان الامتناع من احكام الوجود الخارجي والجواب الحاسم ان
وجود الذهني قسمان احدهما لا يكون مبدء الآثار والآخر ما يجد وجوده
الوجود الخارجي حتى يترتب الآثار فللزوجية وجودان احدهما وجود
تصورية وهو القسم الاول والآخر بنفسه وهو القسم الثاني فاذا تصور
النفس الاربعة بدون تصور الزوجية فلها وجود بنفسه وحصولها في
الاربعة لا في النفس حتى يتصف بذلك الوجود اذ منشأ الاتصاف
ان يكون النفس منشأ الانتزاع وهي ليست منشأ الزوجية عنها بل
الاربعة منشأه فاذا تصورتها فلها وجود تصورية قايم بالنفس وبهذا
الوجود ايضا لا يتصف النفس بها اذ الحصول صورته لا يصير منشأ الاتصاف
بل يصير منشأ العلم واتصاف النفس العلم به والحصول بنفسه يصير منشأ
الاتصاف به والزوجية لا يحصل في النفس بنفسه اصلا بل بصورتها
ونظيره هو ان المومن اذا تصور الكفر لا يتصف به وان الجبان اذا
تصور الشيء عند من غيران يتصوره الشـ لانا لا نم انا نتصور الامور الا
وجود لها في الخارج آه ان اراد بها الامور الممكنة فلا يجديه اذ لقرر

الدليل في الامور الممتنعة الوجود في الخارج وان اراد بها جميع الامور
ممتنعة كانت او ممكنة فهو خلاف البديهة لانا نتصور الممتنع وليس له
وجود في الخارج كما اشار اليه الشـ الشـ فان افلاطون ذهب
الى انه لا بد آه هذا السند لا يجدي المانع اذ افلاطون ذهب الى ان
للانواع شخصا في عالم المثال لا في الخارج وذلك لان الانواع عنده
قديم فلا بد لعدم انتفائها من شخص ازلي باق وفيه نظر اذ لعدم انتفائها
لا يجب تحقق الشخص الازلي بل يكفي لتحقق قدمها عدم زوال افرادها
ولو كانت على سبيل التعاقب وايضا مطلب افلاطون ليس هو في
حتى ينفع المانع بل محض الدعوى الشـ فانهم اتفقوا على ان آه
قد علمت مما سبق دفع هذا من تعميم الذهن والحاصل ان هذا الشق
عين المدعى والشق الاول هو قوله لا نم انا نتصور آه لا يضره
الشـ وينبغي ان يعلم ان افلاطون المويد اسم فاعل على وزن يكرم
وبعد الواو بالياء التحتانية الموحدة وهو في اللغة بمعنى المتوحش وفي
اصطلاح يطلق على الحكيم المرتاض لا على كل حكيم ان الحكماء اثبتوا عالم
الحس بالبداهة وعالم المجردات بالدليل والحكماء التالهين الذين سموهم
بالاشراقيين اثبتوا عالم المثال بالرياضة وهو عالم لا يثبت الابعاد
غرض الشـ من ايراده هذا الكلام ابطال سند المانع حيث قال لا بد في
كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي حاصله ان الصورة التي اثبتها افلاطون
ليست في المستقات بل في المرايا والخيال وصورة المحسوسات فقط ونحن نتم

الدليل في الممتنعات وان المثل التي نسبوها الى افلاطون فهي موجودات
خارجة وعقول مجردات واليه اشار بقوله واما المهيات الكلية آه
س فان من نظر الى مرآة يرى المراة بذا بيان اختلاف الصورة المرئية
في المرآة وكذا نقول نرى تلك الصورة في المرآة غايرة في عمقها
بحيث يتزايد غور الصورة المرئية في المرآت على عمقها بمراتب كثيرة
فلو كانت تلك الصورة مرتسمة فيها لرايناها غورها فيها مقدار عمقها
الش وكذا الحس المشترك آه وكذا الماء لظهور صورة الجزئية
فيه وقوله لامتناع انطباع الكبير في الصغير يمكن ان يتعلق بذلك القول
او بقوله وهي قائمة بذاتها مرتسمة في المرايا والخيال لامتناع انطباع
آه س عالم التجرد المحض ان الحضرة الالهية العالم ما يعلم به الشي
اطلق عليه تع بالمجاز او بسببه تع يعلم الاشياء والمشهور ان في
الحاشية ليست منقوله من السيد المحقق ثم تلك الصور من حيث
كونها مرتبة اقل تجريدا من العقول ومن حيث انها لا في مكان ومحل
اكثر تجريدا من المحسوس الش اليه اشار بقوله هو انها قال اشارة
لان الملك عند اهل الشرع لا يطلق على العقول اذ الملك عندهم عبارة
من جسم لطيف والعقول ليس بجسم فالحكماء باولون كلام النبي
ويقولون المراد بالملك هو العقل س على معنى ان الاصنام لولم
توجد لم توجد الارباب لانها علة مستلزمة للاقسام وانتفاء العلة
مستلزم لانتفاء العلة المستلزمة وفيه نظر لان الاصنام فرع الارباب

والطلاق

والطلاق الامثال على اصل الشي بعيد جدا وكذا توجيه الش الكلام افلاطون
من ان مراده بالمثل الارباب بعيد اذ المشهور انه اثبت للمثل المعلقتين
المسميتين كالعنقاء وجابلسا وهي غير العقول اذ ليس لها مكان حتى يحتاج
الى المعلقتين الش قد ذكر هذا اللفظ آه اي فان كلماتهم مرموزة
والارد على المرموز قوله في مناقضة ارسطو اي مباحثة عليه الش والموجود
في الذهن موجود في الخارج آه ليس غرضه من هذا القول اعتراضا على القوم
بل غرضه تحقيق كلامهم على زعمه بان مآل الوجود الذهني والخارجي واحد
والتغاير بالاعتبار س لم ينتظم الكلام هو القول الذي كان في زعم الش
قياس مساواة وهو ان الموجود في الذهن الموجود في الخارج موجود في
الخارج بناء على ان الموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج ووجه عدم
انتظام هذا القياس انه غير مشارك مع القياس الذي هو الدرة في الحقة
والحقة في البيت فالدرة في البيت في تلك المقدمة الاجنبية اعني الوجود في
الموجود في الخارج آه لانه اذا تقرر ان معنى الوجود الخارجي ما كان مبدا
الاثار والاحكام الذهني ليس كذلك فيكون ترتيب ذلك القياس هكذا الموجود
بوجود غير اصيل في الخارج موجود في الخارج فهذا انه كلام غير منتظم اذ لا
يمكن ابتناؤه على تلك المقدمة تامل س اي قيامه به بحسب الوجود الذي
الذي هو العلم متحقق البتة وليس معنى قيامه به الا قيامه بحسب الوجود
العيني حتى يكون منه فهي لا يتصف بالعلم في الذهن بل في الخارج والجواب
هو ان السايل توهم ان القيام مطلقا يقتضي وجود الطرفين في الخارج

اعني العارض والمعروض وليس كذلك بل القيام على سبيل الانضمام
يقتضي وجودهما كعروض السواد للجسم يقتضي وجودهما والقيام بطريق
الانتزاع لا يقتضي ذلك فان العمى قايم بالاعمى ولا يقتضي قيامه وجود
العمى في الخارج تامل الشه وليس كذلك اه هذا الجواب مبناه على غير
التحقيق اذ القايل بحصول الاشيا بانفسها في الذهن لا يمكنه ان يتم
ذلك الجواب بل القول بحصول الاشيا باشباحها ايضا لا يصحح ذلك
الجواب اذ الشبح والمهية متغايران ولا يكون مطابقا للمهية فقط فلو
كانت هي بعينها المتن الموجود خير والمعدوم اه وبعضهم جعل العنوان
الوجود وهو حق لان الخيرية والشرية يعرضان للمهية باعتبار الوجود
والعدم فيمكن ان يكون مراد المتن ذلك ثم المراد ان الوجود خير بالذات
والعدم شر بالذات فيرد عليهم ان لا نم موجود مع انه شر لانهم ان
ارادوا بان الوجود خير بالذات ان واسطة في العروض هو الوجود لا
غير ويكون معروضه اولا وبالذات هو الوجود فمسلم لكن المطلب ح يصير
قليل الجدوى لا يصلح ان يكون مسئلة في الفن لانه بديهي غير محتاج
الى التنبيه وان ارادوا ان واسطة في الثبوت هو الوجود لا يتصف به بالذات
غيره فينتقض بما ذكرنا لانم ثم السيد ادعى بديهة البداهة في هذا المقام وجعل
المثال وجدانه يعلم ان الوجود في كل شئ من حيث انه وجود خير محض
بدون ان يتصور شئ آخر من غير الوجود والمثال للتنبيه وكذا العدم
من حيث انه عدم شر محض فالالم والفقر والكافر وغير ذلك وجودها

من حيث انها وجود وجود خير والشرية يعرض لها من حيث انها يؤدي
الى ازالة الاستراحة من الناس لا من حيث وجودها وشر الكافر من
حيث عدم اطاعته لا من حيث وجوده والاظهر ان مهية الواجب لكونه
عين وجوده ولانه لا سبيل العدم اليه اصلا صار وجوده وذاته بحتا
خيرا لحيا ومهية الممكن لكونها موردا للعدم اتصف بالشر في بعض
المواد فان قيل اذا كان هذه المسئلة بديهية فاين حاجة الى جعله
جزء الفن قلنا البديهي الغير المحتاج الى التنبيه لا يصلح ان يصير جزء الفن
وتلك المسئلة لخفائها في الجملة جعلوها جزء منه لاحتياجه الى التنبيه
المتن وما يحتج بالحجة اه ويمكن ان يكون غرضه ان هذا المطلب نظري
ومحض ايراد الامثلة لا يكون برهانيا بل هو دليل اقناعي لا يفيد الا الظن
والمقصود في الحكم الجزم وقد عرفت دفعه مما سبق ويمكن ان يكون
غرضه انه بديهي ولهذا لم يحتج بالحجة الشه عدم وجود هذا اشارة الى
الوجود في نفسه وقوله او عدم كمال اشارة الى الوجود لغيره قوله خيرا ليق
به اشارة الى الصفات الطبيعية مثل الحسن والشجاعة وقوله غير مؤثر عنده
اشارة الى صفات الاختيارية مثل العلم وغيره الشه الا ان الامام ذكر
في شرح الاشارات اه هذا اشارة ان بين الوجود والخير مساواة وكذا
بين العدم والشر او اشارة الى ان بين العنوانين الواقعين في عبارة
المتن والامام مساواة يعني سواء كان الوجود موضوعا او الجزء المال
واحد الشه وليس مسئلة الا تمثيل اه فان قيل فايدة العدول

من الاستدلال التمثيلي الى الاستدلال الاستقرائي مع ان كليهما مفيدان
للظن لا غير قلنا اذ في التمثيل يجب ان يكون علة الحكم مشتركة بين الجزئيات
بخلاف الاستقراء فانه لا يجب فيه اشتراك العلة بين جزئياته في هذا
المطلب اشتراك العلة بين الجزئيات متعذر بل محال   الشارح اي
المعدوم الممكن اعلم انه لا خلاف في ان الشي يطلق على المعدوم مطلقا
بحسب اللغة وقد نقل صاحب الكشاف عن سيبويه ان الشي ما يصح ان يعلم
او يخبر عنه سواء كان محالا اي ممتنعا او مستقيما اي ممكنا لكن هذا ليس
بمطمح نظرهم وليس حريم النزاع بل الخلاف في الشي يطلق على المعدوم الممكن
بحسب الاصطلاح ام لا فذهب المعتزلة الى انه يطلق عليه فمنشأ كونهم
قائلين بالثابتات وهي واسطة بين الوجود والعدم هو انكارهم
بالوجود الذهني اذ قاعدة ثبوت الشي لامر فرع ثبوت المثبت له الجأهم
الى اثبات الثابتات وقالوا بالتقرر المنفك عن الوجود ويرد عليهم انها
انما ينفعهم في المعدومات الممكنة واما في المعدومات الممتنعة فلا يلزمهم ان
يكونوا قائلين بالوجود الذهني فيها   س والا لزم اجتماع النقيضين اه
وايضا انفكاك الشي عن نفسه لا معنى للقول بكون المعدومات شيئا عندهم
اصلا وغير معقول جدا على تقدير القول بان الوجود عين الماهيات
س ان صح هذا ثم اه هذا على سبيل الاستظهار لا على سبيل الفرض
لانه المذهب الحق   الشارح لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم ويلزم
من هذا ان لا يكون المعدوم اخص من المنفي ايضا وانما ترك العموم من وجه

لظهور

لظهور انتفائه وهو لزوم كون بعض المنفي ثابتا وههنا احتمال
آخر وهو ان يكون مترادفين ولم يذكره لانه عين المدعى وهذا الدليل
الزامي للمعتزلة يستلزم المدعى وهم ليسوا بقائلين بالترادف بينهما والا
لم يحتج الى اقامة الدليل في بطلان مذهبهم   س اذ المعدوم صادق
على المنفي في الجملة اه هذا الوجه اصوب لعدم ذكر المباينة فلهذا سكت
عن جواب هذا القول لان الوجه الذي ذكره يقتضي ابطال الاخصية
ايضا مع ان المقصود ابطال الاخصية فالوجه ما قال السيد تأمل   س لاح
آخره الى اي لا يمكنك اي يقول فيه ما قيل هناك اه   س لانه
لا يصدق هذه القضية الكلية وهي كل منفي ثابت وايضا على تقدير التعميم
في قوله او اعم لم يناسب مقابلته مع قوله او اخص منه مطلقا ولا يمكن التعميم
فيه ايضا حتى يناسب المقابلة اذ ح لا يصح الكلية في قول المص فيما بعد
كل معدوم منفي تأمل   المص يجب ان لا يكون نفيا محضا اي منفيا محضا
الشارح اي لا يكون المفهوم منه عين المفهوم اه هذا الحمل مبني على كون
الحمل بين المعدوم والمنفي غير متعارف ثم اعلم ان الحمل المتعارف صدق
المحمول الكلي على جزئي من جزئيات الموضوع والحمل الغير المتعارف صدقه
على طبيعة الموضوع مثل الانسان نوع والحيوان جنس وهو مختص بالقضية
الطبيعية   الشارح لان لا يصدق عليه المنفي اه الحمل بناء على الحمل المتعارف
والظاهر هو حمل الشارح وان امكن ترتب عدم الفرق بينهما على الحمل الاخير
ايضا والحمل الاخير ان يقول يلزم بطلان العموم وهو ف   المص

كل منفي ثابت آه لا يخفى ان هذه النتيجة عين الصغرى فيكون هذا الاستدلال
باطلا بناء على تقرير الشارح وكذا يلزم ان يكون قول الشارح وكل معدوم ثابت
في قوة قولنا كل ثابت ثابت فالاصوب ان يحذف قوله كل منفي معدوم
آه وان يقتصر على قول المصنف كل منفي ثابت وان لا يرتب القياس ههنا
الشارح لجواز صدق المنفي عليه ولعدم انحصار آه لا يخفى ان هذين الدليلين
اولهما على تقدير الحمل المتعارف في قول المصنف يجب ان لا يكون نفيا محضا والثاني
على تقدير الحمل الغير المتعارف كما فعله الشارح وقد عرفت انه لم يرض بالحمل
المتعارف فالسند الاول بناء على حمله يكون لغوا او مناقضا لحله
س وينتظم القياس كما قرره آه لا يخفى انه غافل عن عدم انتظام القياس
على تقدير كون المعدوم عين الثابت كما هو   س والتلخيص ان يقال
آه والظاهر ان التفصيل اولى بدل التلخيص اذ في حاشية س بعض الشقوق
ليس في كلام المصنف   س لجواز اندراج مفهوم آه كاندراج الحيوان تحت
الجنس فان اندراجه تحته لا يستلزم اندراج الانسان المندرج تحت الحيوان
تحت الجنس ايضا اذ الحمل ليس فيهما بالمتعارف حتى يستلزم الاندراج فان
الحمل في قولنا الحيوان الانسان وان كان متعارفا لكن في قولنا الحيوان
جنس ليس بالمتعارف وحاصله كما ان صدق الجنس على الحيوان الاخص منه
لا يستلزم صدقه على جميع افراده من الانواع والاشخاص كذا صدق
المنفي على المعدوم لا يستلزم صدقه على جميع افراده من الثوابت و
غيرها ليستلزم صدقه على افراده الغير الثابتة فيراد بالنظر لقوله

كالحيوان والجنس بمجرد الصدق لا العموم تامل   المصنف لكن الصادق
حتى قولنا بعض المعدوم ثابت فان قيل اذا كان المعدوم عين
الثابت كما سبق فيجب ان يكون الصادق كل معدوم ثابت كلية قلنا
هذا المنع مبني على السند الذي هو في نظر الشارح حيث قال ولعدم انحصار
المهيات في المنفي المحض آه تامل   الشارح الاستدلال الذي ذكرناه
برهان آه فغرض الامام من الاستدلال الزام الخصم لانه نظري
وغرض الشارح من نقل كلام الامام اشعار بان المطلب بديهي كما قال
المحقق الطوسي في تجريده والمنازع فيه مكابر عقله المصنف احتجوا عليه
اي على ان كل معلوم ثابت فهذا دليل لاثبات الكبرى والاولى
ان يقتصه على اصل الدليل ويقال المعدوم متميز عن غيره وكل متميز
عن غيره ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلانه ما لا يتميز له
آخر ما قال الشارح   الشارح منشأ هذا الكلام هو الجهل آه بالوجود الذهني
قيل عليه لو كان منشأ القول بان المعدوم شيء الانكار بالوجود
الذهني لوجب ان يكون الممتنع ايضا شيئا وثابتا   الشارح ومنشأ ان
يعلم ان القائلين بان المعدوم آه اعلم ان المذاهب في تقسيم ما يصح
ان يعلم اربعة احدها مذهب الحكماء والاشاعرة التقسيم في المعلوم
عندهم ثنائي اذ المعلوم اما موجود او معدوم ولا واسطة بينهما هذا
هو المذهب المنصور والثلاثة الباقية مذاهب المعتزلة ثم احد التقسيم رباعي
والباقي ثلاثي وما ذكره الشارح هو التقسيم الرباعي فذهب بعضهم ان

٣١

المعلوم اما موجود واما معدوم او منفي او حال هذا التقسيم رباعي وعرفوا
الذات بما يستقل بالمفهومية فمثل السواد والبياض من الذوات
وعرفوا الصفات بما لا يستقل بالمفهومية فلزمهم ان لا يكون الوجود
الغير الرابطي حالا مع انه حال وصفة عندهم مطلقا سواء كان رابطيا
او غير رابطي اللهم الا ان يكون المراد بعدم الاستقلال بالمفهومية
ان يكون تلك الصفات انتزاعية فح يكون الوجود واخلافي الصفات
ثم القايلون بالتقسيم الثلاثي ذهب بعضهم الى ان المفهوم المعلوم اما موجود
اما معدوم واما منفي وهم قايلون بالثبوت المعرى عن الوجود وذهب
بعضهم اما موجود او معدوم او حال واسطة بينهما والحال صفة لموجود
لا موجود ولا معدومة ثم انهم عرفوا المعدوم بما ليس بموجود حتى يكون
النزاع بينهم معنويا فلزمهم خلاف البديهة اذ لا واسطة بين النقيضين
ضرورة اذ على هذا التعريف يكون المعدوم نقيضا للموجود فاثبات
الواسطة بينهما مح اذ هم ليسوا قايلين بالثبوت المعرى عن الوجود فان
فسروا المعدوم بما له صفة العدم فلا يلزم ذلك لكن يصير النزاع لفظيا
الشرح كل موجود ثابت ولا ينعكس فمادة الافتراق من جانب الثابت
هي الذات التي ليست بموجودة وكذا النسبة بين المعدوم والمنفي عموم
وخصوص مطلقا فمادة الافتراق من جانب المعدوم ايضا تلك الذوات
الغير الموجودة ولا يقولون للممتنع انه معدوم اي هذا الاسم لا يطلق
على الممتنع لانه بتاين بينهما   س ان قالوا باعدام الاجساد فالمعاد

عندهم

عندهم عبارة عن ضم الاجزاء بعد تفرقها ومنهم المحقق الطوسي
لا يخفى انا نعلم بالضرورة ان الجسم بعد تفرق اجزائه يصير معدوما وقصة
ابراهيم عليه السلم لا تنفعهم لان الطيور المتفرقة الاجزاء عدمت البعض
واما المحققون من المتكلمين فذهبوا الى ان اعادة مثل المعدوم على
ما دل عليه قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ثم اعلم ان الموجود ان كان عين
التشخص كما هو الحق فاعادة المعدوم بعينه يصير بديهي البطلان وان لم
يكن بعينه بل مستلزما فامتناعها محل المنع كذا افاد ثم لا يخفى ان عند
المنكرين بالنفس الناطقة يشكل القول باعادة المثل   الشرح لا يجاد
بجميع عوارضه اه هذا لم يسمع من احد من المتكلمين اذ القايلون باعادة
المعدوم لم يعتد بقولهم بجميع والاعادة المعدوم بجميع عوارضه بين
البطلان لا يحتاج في الى بطاله الى اقامة البرهان وهم عقلاء لا
ينازعون في مثله   الشرح فلزمان زمان آخر آخر وانه مح اذ
يلزم اجتماع اجزاء وهو غير قار الذات   الشرح ولقايل ان يقول
ان عنيت بالمعدوم اه اعلم انهم اختلفوا في ان الامكان صفة موجودة
في الخارج ام لا ولم يختلفوا في وجود الذهني فالمنع المعقول هو منع كونه
وجودية كما فعل الشرح اذ بعد تسليم ذلك لا يمكن منع كونه صفة لموجود
خارجي اذ كل صفة وجودية لا يمكن ان يكون صفة الا الموجود خارجي
بالبديهة فبحث الشرح مندفع ههنا   س جاز المعدوم بالنسبة الى الكل اذا

مم اذ يجوز ان يكون في الزمان خصوصية غير القدم بمنعه من الاعادة
ويكون وجوده محالا في الزمان الثاني الشر فيكون ممتنعا من حيث
انه معاد هذا باطل لانه يلزم اجتماع الضدين قبل ذلك اللزوم مم انما
يلزم ذلك اذا كان معادا لوجود الابتداء وايجاد الابتداء لكنه لعاد لوجود
ثان وايجاد ثان فلا يلزم ان يكون مبتدا من حيث انه معاد الشر
ومنها نظر لانا لا نسلم ان الامكان صفة وجودية وقد يجاب بان ذلك
ان تم لدل على ان لا يوجد الابتداء ايضا لان الامكان صفة وجودية و
المعدوم لا يتصف به فما لا يتصف به لم يوجد فلا يوجد اصلا الشر
وما قيل في بيانه مردود واه استدلوا على ان الامكان موجود بانه لو لم
يكن موجودا لزم ان لا يكون فرقا بين قولنا امكانه منفي وقولنا لا امكان
له فيلزم ان لا يتصف الشي الممكن بالامكان واذا لم يتصف به لزم
ان لا يكون الممكن ممكنا هف والجواب لا نم عدم الفرق بين ذلك القولين
لان معنى قولك امكانه منفي انه متصف بصفة عدمية وهي الامكان
ومعنى قولك لا امكان له سلب تلك الصفة العدمية عنه الشر لظهور
ضعفه وجه الضعف ان عدم القايل بالفصل انما يجري في الدلايل النقلية
لا العقلية اذ المعتبر فيها هو الاحتمال العقلي ومع وجوده لا يتم البرهان
س الا لزم ان يكون الموجود في كل زمان شخصا آه قبل ان الوجود
الاصالية وخلافي الزمان فيلزم ان يكون من اول عمره الى آخره شخصا
على تقدير ان يكون الزمان ايضا مشخصا وحين اعادته يلزم ان يكون

آخر هذا وان لم ينفع المستدل لكن يندفع عنه تلك الشناعة التي
اورد السيد وهي لزوم كون الموجود في كل زمان شخصا آخر
الشر انما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك الوقت معادا او ذلك لان
المبتدا ما يوجد بالحدوث الاول والايجاد والمعدوم المعاد ما يعاد بالحدوث
الثاني نعم لو كان معنى المبتدا ما يوجد في الزمان الاول لزم ذلك
وهو مم الشر لانه بالوجود المطلق اذ من الجايز ان يكون نسبة الوجود
المطلق الى الماهية الممكنة ممكنة والوجود الخاص ممتنعا كما ان نسبة الوجود
الذي مقتضى ذاته نفسه واجب ونسبة الوجود الذي غير مقتضى ذاته ممتنع
وكذا يجوز ان يكون نسبة العدم الخاص بالنظر الى الماهية الممكنة محالا ونسبة
العدم المطلق اليها ممكنا كما ان العدم السابق واللاحق بالنظر الى الزمان
ممتنع والعدم المطلق ممكن فان قيل امكان الوجود بالنسبة الى الماهية
الممكنة ان كان متحققا في ضمن بعض فرد دون البعض فتسميته بالممكن دون
الممتنع ترجيح بلا مرجح اذ كما ان بعض وجوده ممكن وكذا بعضه ممتنع
قلنا التحقيق ان اصل الوجود بالنظر الى الماهية الممكنة ممكن وامتناع
بعض الوجود بالنظر اليه يرجع الى اضافة بالسابقية واللاحقية
الشر بان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة ولا يخفى ما يرد عليه من البحث
السابق انه ان اراد بعينه مع جميع مشخصاته فظاهرة وان اراد
مع بعض مشخصاته المعدومة فلا امتناع مم الشر واختلف العقلاء
اي العقلاء اعلم ان هذا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فرع الخلاف

فى اثبات الوجود الذهنى فالقائلون به قايلون بتمايز الاعدام والمنكرون
له منكرون بتمايز الاعدام ثم الاعدام من حيث انها معدومات متميزة
عندهم فى الخارج بمعنى نفس الامر لا بمعنى الخارج المعين اذ العاقل لا
يقول بتمايز الاعدام فى العين والمراد بنفس الامر مقابل الذهن و
معنى التميز فى نفس الامر ان منشأه ليس الذهن وان لم يتحقق الا
فيه ومعنى التميز فى الذهن ان منشأه هو الذهن ومعنى قولهم
عدم العلة فى الحاصله الخارج اى فى نفس الامر علة لعدم المعلول وعدم
المعلول علة فى الذهن لعدم العلة ان منشأ علية عدم العلة ليس الذهن
وان يتحقق الا فى الذهن ومنشأ علية عدم المعلول هو الذهن
س لاخلاف فى وقوع التعدد والامتياز بين الوجودات لا يخفى
ان قوله بين الموجودات مناف لقوله والمعدومات لان من
يختلف فى المعدومات فقد اختلف فى الوجودات اذ الوجودات
ايضا معدومات اللهم الا ان يق عدم الخلاف فى الوجودات
بالنظر الا بعض المتكلمين الذين يقولون بان الوجود عين المهية الممكنة
الش انما هو فى الذهن لا فى الخارج اى الخارج بمعنى العين
بقرينة مقابلته للذهن ثم لا يخفى انه اذا ثبت التمايز فى الذهنى
ثبت مدعاهم لانهم قد مر ان المراد بالتمايز فى الخارج هو التمايز
فى نفس الامر ويمتنع نفس الامرى لا يتحقق الا فى الذهن وان لم يكن
منشأه س فيكون قوله فلا ينعكس مستدركا اى غلطا اذ قوله

لاينعكس

لاينعكس لا يفيد ذلك المعنى الذى قال السائل اعنى عدم المعلول لا يوجب
عدم المعلول بل مفاده هو ما قال الش س لم لم يكن هذا اولى من عكسه اى
لم يكن قولك اتصاف احدهما بايجاب الآخر واتصافه بعدم الايجاب
الاول اولى من عكسه وهو قولنا اتصاف احدهما بعدم ايجاب الآخر
واتصافه بايجاب الاول الا لزم الترجيح من غير مرجح ثم ان الشيئين
اللذين يصدق على احدهما مفهوم ويسلب عن الآخر ذلك المفهوم
اذا لم يتحقق بينهما الامتياز فهما ان كان وجوديين يلزم اجتماع
النقيضين وان كانا عدميين يلزم الترجيح من غير مرجح
س يجاب بان العدمين آه هذا الجواب باختيار الشق الثانى اعنى
اتصافه بالعلية فى نفس الامر المتحقق فى ضمن الذهن وباثبات
الفرق بين العدمين من وجهين س وبينهما فرق آخر يعنى
ان بين عدم العلة وعدم المعلول فرقين احدهما ان عدم العلة علة
لعدم المعلول وعدم المعلول معلول له فى نفس الامر وان لم يتحققا الا فى
الذهن كما لتحقق الناطق فى الدار مع خل لتحقق الانسان فيها
بخلاف تحقق الماشى فان تحققه فيها ليس بواسطة الانسان
بل وقع تحققه فى ضمن الانسان اتفاقا او تحققه ليس بموقوف
على تحقق الانسان بل يجوز تحققه فى ضمن الفرس وثانيهما ان عدم
العلة علة فى الاعتبارين دون عدم المعلول فانه علة فى الاعتبار الثانى
فقط واثبت بعضهم الفرق بينهما من وجه آخر وهو ان العلية لازم

لميته عدم العلة ولازم لوجود الذهني لعدم المع فهي في الاخر من
المعقولات الثانية دون الاول ويرد عليه ان لازم المهية ما يلزمها من
حيث هي هي ولا ينفك عنها في الطرفين والعلية لعدم العلة ليست
كذلك بل عليته في الذهن فقط   المص بل المضاف الى الملكات
يعني الملكة في المشهور هو مقابل العدم وقد يطلق على امر وجودي و هو
المراد ههنا ثم العدم ان كان على معناه الحقيقي فالنظر الآلي له قوة
وان كان بمعنى المعدوم فهو ضعيف لكن قوله بل المضاف الى
الملكات يابى عن صرفه عن معناه الظاهري اذ المعدوم لا يضاف
اليها بل العدم يضاف اليها الش اوانه اعم من الموجبة وذلك
لان الموجبة المعدولة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة المحصلة صورة
في الذهن اي يتعلق العلم لكل واحد منها هذا الكلام مبني على انه اراد
بالعدم المطلق رفع الوجود المطلق كما هو المتبادر من العدم لا السلب
المحض وكذا اراد به مفهومه كما سيصرح به   الش ويحكم عليهما بالصفات
الوجودية مثل قولنا اللاكون يقتضي الكون المطلق وحاصل في الذهن
بل اللازم ان يكون احد النقيضين آه والحاصل ان الحمل
الكون على اللاكون بحمل الذاتي ممتنع لكن بحمل الذاتي ممتنع لكن
بحمل العرضي صحيح اي بحمل الاشتقاق بان يق اللاكون كاين في
الذهن وكذا حمل اللاكون على اللاكون بحمل العرضي باطل وبحمل الذاتي
صادق   س بانه ما دام كذلك لا يكون آه يعني ان المعدوم المطلق

من حيث انه معدوم مطلق لا يكون معلوما ومخبرا عنه ومن حيث
انه حاصل في الذهن فليس بمعدوم مطلق هذا احد احتمالات
الاربعة التي سنذكرها   س وبهذا الاحتمال يندفع الاعتراض
المذكوران في المتن وفي الحاشية   س وكذا ما ذكره الش بان في
تعرف في لفظ العدم المذكور والجواب الاول المتبادر من ما صدق
العدم فمفهومه على تقدير كونه مفهوم عدم المطلق لا يخبر عنه
س لا يظهر الفرق آه اي يقول في العدم المضاف ايضا على تقدير
كونه مفهوم عدم مطلق لا يخبر عنه   س وما صدق عليه مفهوم
العدم المطلق من افراده يصدق آه هذا مبني على ان السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود فاذا اضيفت الى الانسان مثلا فهو مضاف
حقيقة الى وجود الانسان فح يظهر ان كل ما صدق عليه العدم فهو
ما صدق عليه المضاف هذا وعند بعضهم انه يضاف الى غير الوجود
وكذا ينفصل بغير اضافة الى الوجود بل باضافة الى شيء آخر فعلى هذا لا
تساوي بينهما لا في المفهوم ولا في المصداق وقيل هذا مبني على انه س
اراد بالعدم مطلق العدم اعني رفع الوجود في الجملة فكلما صدق رفع
الوجود في الجملة صدق رفع المضاف وبالعكس واذا حمله العدم المطلق
لا يرد عليه ذلك البحث اعني التساوي والافراد لكن يرد عليه الاعتراض
اعني ان اريد ما صدق عليه العدم المطلق لا يخبر عنه اصلا لا بالكنه
ولا بوجه ما فغلط ولسوق الكلام الى آه لا يخفى ما في هذا التوجيه لانه

س صرح بان العدم محمول على العدم المطلق   س اذ ربما يمنع كون
ما صدق اه سنده انه اذا تقرر انهما متساويان في المصداق
فكيف يمكن ان يق ان ما صدق عليه العدم المطلق غير ما صدق
عليه المضاف قوله ش وهو ظ اشارة الى هذا السند   س الجواب
عنهما عرفت اه المذكور في بعض تصانيف المص بدفع الاعتراض
وكذا ما ذكره الش لكن لا يظهر فرق بين المصداقين تامل
س بدليل خارجي هو ما ذكر من ان السلب لا يعنى في حقيقة الا
الى الوجود   س لانا نقول التساوي في الصدق اه كما ان
الناطق اعم بحسب المفهوم ومساويه من الانسان بحسب الصدق
س فيما اذا اريد مفهوما المعدوم اه هذا الاحتمال الرابع
انما اورده آخر لقصوره معنى ولفظا فان حمل العدم على المعدوم
خلاف الظ واما معنى فلانه لا يدفع الاعتراض عن الشيخ والاحتمال
الذي هو ما صدق عليه المعدوم انما اورده اولا لانه وان كان
فيه بحسب اللفظ خلاف الظ لكن يدفع الاعتراض والاحتمالات
المذكوران في وسط الكلام وان لم خلاف الظ بحسب اللفظ لكن
لا يدفعان الاعتراض ولهذا اوسطهما والاحتمالات التي
غير هذه الاربعة هي ان يكون المراد من العدم المطلق المعدوم ومن
المضاف العدم او بالعكس او يكون المراد من العدم المطلق المصداق
ومن المضاف المفهوم او بالعكس فهذه الاربعة الاخيرة هي البعيدة

لعدم ملايمة اجزاء الكلام فيهما   المتن ولا واسطة بين كون
الشي اه اذ لا واسطة بين الوجود والعدم لان معنى العدم سلب
الوجود فاثبات الواسطة خارج عن طور العقل الا ان يصير النزاع
لفظيا   الش ولا بالعدم قبل قيد لا بموجود قيد بيني لا احترازي
اذ قوله ولا بالعدم يغني عنه يرد عليه ان اغناء القيد الاخير يوجب
عدم ايراد قيد الاول اذ القيد الاخير كما يخرج ما يخرجه القيد الاول
كذا يخرج غيره   يخرج الصفات الثبوتية مثل السواد والبياض
قوله يخرج الصفات السلبية مثل العمى فان الموجود يوصف به لكنه
معدوم والحد المذكور اه اي حد الحال قوله بذلك اي بجواز كون
صفة غير تلك الصفة اه قيل بعضهم ان صفات المعدومات معدومة
لكنه يناقض ما ذكره المحقق اذ على الصفات مطلقا واسطة بين
الموجود والمعدوم ويمكن ان يدفع بان يق مراد ذلك القائل بقوله
صفات المعدومات معدومة ان الصفة التي مستقلة بالمفهومية
لم توجد بعد فهي معدومة مثل السواد المعدوم للجسم المعدوم فلا تناقض
ثم لا يخفى ان اختلال التعريف على حاله اذ لا يشمل على الصفات
التي للمعدومات وغير مستقلة بالمفهومية مثل الجوهرية والعرضية
للجوهر والعرض هذا تامل   المص في الماهية اه فمعنا حقيقة منسوبة
الى السؤال بما هو   س يسمى هوية الهوية والهذية مترادف فان معنى
التشخص وقد يطلق الهوية على   الش محققة الشي ما به هو هو فالحقيقة

بهذا المعنى يعم الكلى والجزئى حتى الواجب تع ومعناها الاصطلاحى اعنى
ما يجاب به عن السوال بما هو يخص الكليات ولا يشتمل الواجب تع ولهذا
قال بهمنيار كل حقيقة معلول س ويخص الحقيقة يريد ان معنى
قول الشه على سبيل الترادف انهما مترادفان بحسب المعنى الشامل للكلى
والجزئى اعنى ما به الشئ هو هو ويحتمل ان يكون معناه انهما مترادفان
بحسب المعنى الخاص اعنى المهية الموجودة فى الخارج س ولقايل
ان يقول حقيقة كل شئ اه قيل مراد الشه ان المهية مغايرة لمصداق
عوارضه مثل الكاتب والضاحك والقايم فح يندفع الايراد عن
الشه ودن المص يرد عليه ان هذا يرجع الى التفرقة بين العرضى و
الذاتى والتفرقة بينهما فى غاية الصعوبة كما قرر ولا يمكن اثباتها و
الحاصل ان اراد الشه ان المهية مغايرة لما يصدق عليه عوارضها
فاثباتها متعذر وان اراد مفهوم المهية مغايرة لمفهوم عوارضها
فذلك فى غاية الوضوح ولا يحتاج الى كونها مسئلة فالاولى ان يق
ان هذا المهية لقوله فالفرسية من هى فرسية اعنى المهية من حيث
هى ليست الا هى الخ فالفرسية من حيث هى اى الفرس
من حيث هى لا واحد ولا لا واحد فان قيل فح يلزم ارتفاع النقيضين
قلنا ارتفاعهما فى المرتبة اعنى مرتبة الذات ليس بمح والمحال فى غير
تلك المرتبة والحاصل اذا قطع النظر عن جميع ما عداها ولحظ النظر
فيها فقط فلا يتصف بشئ من النقايض والا لزم ان يكون ذاتيا لها

اذ مع

اذ مع قطع النظر عما عداها لوحظ معها ثم ذهب بعضهم الى ان هذه
المرتبة الفرضية وذهب بعضهم الى انها نفس الامرية وارتفاع
النقيضين فى جميع مراتب نفس الامر بط لكن فى تلك المرتبة المخصوصة
ليس بباطل ثم المراد بالنقيضين النقيضين العدوليين لا الايجاب
والسلب فجميع الموجبات كاذبة فى تلك المرتبة وجميع السوالب
صادقة اذ اثبات الوجو لها كاذب وسلب اللاوجو صادق
الشه والا لامتنع اتصافها بالاخرى اه فان قيل ان اتصاف
احد النقيضين بالآخر ليس بمح اذ الوجو موصوف بنقيضه فى الخارج
فهو معدوم فى الخارج كما قرر وكذا مفهوم الجزئى موصوف بالكلية اذ
ذلك المفهوم اعنى ما يمتنع صدقه على كثيرين يصدق على زيد وعمرو
فرس وبقر وغير ذلك وكذا الواحد جزء العشرة وهى متصف بالكثرة
قلنا المراد نقول احد النقيضين يمتنع اتصافه بالآخر الا اتصاف
فى ضمن الافراد ويعنى ان افراد الجزئى اعنى زيد وعمر مثلا يمتنع اتصافها
بالكلية ومفهومه لا يمتنع اتصافه بها وكذا افراد الواحد يمتنع ان
يتصف بالكثرة فلو كان الواحد جزء من حقيقة الانسان او نقيضها
للزم ان لا يتصف الانسان فى ضمن الافراد بالكثرة س احدها
ان تقيد بوجودها اى بوجود العوارض والاولى ان يق ان تقيد بوجود
شئ من عوارضها ولا ان يق ان تقيد بوجود جميع عوارضها او
بوجود بعض عوارضها اذ المهية يصلح ان تقيد لكل فرد من عوارضها

وكذا يصح ان لقيد بجميع عوارضها فاذا اخذنا الجنس مقيدة بوجود شيء
منها يشتمل لهذين الشقين بخلاف ما قاله س تأمل ثم تقسيم المهية الى
هذه الاقسام الثلثة امر نسبي اذ يجوز ان يوجد مهية واحدة بالنسبة الى
عوارضها لا بشرط شيء وبالنظر الى الآخر بشرط ولا شيء وبالنظر
الى الآخر بشرط شيء لكن لا يمكن احدها بالنسبة الى شيء واحد باعتبار
هذه الاحوال الثلث فالمقسم هو المهية المحضة مع قطع النظر عن
ملاحظتها مع شيء من تلك الاحوال ومع ملاحظة لا بشرط شيء احد
اقسامه بمعنى ان هذا الوصف ملحوظ معها بدون ان يعيد بها به
والا لكانت من قبيل المهية بشرط شيء فهذا التقسيم ليس قسما في
الحقيقة لانه عبارة من ضم القيود المتخالفة الى المقسم بل قريب منه
ونظيره تقسيم الانسان الى الانسان المجهول والى الانسان المعلوم
وان كان المقسم ليس الا معلوما ثم اعلم ان المهية كما يعرض لها احوال
ثلثة باعتبار العوارض كذلك يعرض لها تلك الاحوال بحسب الاجزاء
الذهنية فالحيوان مثلا يوجد لا بشرط شيء بالمعنى المذكور فيكون جنسا
وباعتبار بشرط لا شيء سندها والناطق زايد عليه وباعتبار بشرط
شيء فيكون نوعا منضما اليه الناطق فالمقسم هو الحيوان بدون
ملاحظة شيء معه من تلك الاحوال وكذا الناطق لا بشرط شيء فصل
وبشرط نوع ولا بشرط شيء هو النفس المجردة الموجودة في الخارج
وقس عليه ساير المهيات والاجزاء الذهنية بعضها محمول كتقسيم السواد

الى اللون والى قابض البصر وبعضها ليس بمحمول كتقسيمه الى قطعات
الوهمية ثم ذهب بعضهم الى ان تحداه كل جزء من الاجزاء المحمول
ليس جزءا موجودا في الخارج ووجود الناطق مع البدن متحد فيه
وليس الناطق شيئا آخر غير البدن بل عينه وتجرده باعتبار تعلقه
بالكليات وكونه محلا للعقليات والباقون الى ان تحداه كل جزء
منها في الذهن جزء موجود في الخارج غير الكل والناطق موجود غير
البدن والحق هذا … الشه وجزء الموجود في الخارج آه هذه المقدمة
كبرى الشكل قيل عليه ان اراد ان المهية جزء الشخص في الخارج فهو ممنوع
وان اراد انها جزء في الذهن فمسلم لكن انما يلزم منه وجودها في الذهن
لا في الخارج كما هو المراد والحق انها جزء في نفس الامر فيكون موجودا
في نفس الامر … س وفسره الآخرون آه هذا هو التفسير الصحيح بقولهم
وما فعله المص ليس جعلا بسيطا بل ما فعله هو الجعل المركب اذ جعل الانسان
انسانا هو الجعل المركب بالضرورة والنزاع في اثباته والاشراقيون
وبعض المحققين من المتكلمين قالوا بان المهية مجعولة بجعل البسيط يعني
هي نفس اثر الفاعل هذا هو المناسب الحق لان الاثر يجب ان يكون
موجودا وليس الموجود الا المهية والمشاؤون انكروه قالوا هي مجعولة
بجعل المركب يعني ان اثر الفاعل هو اتصافها بالوجود ومثلوه بان
الصباغ لم يجعل الثوب ثوبا ولم يجعل الصبغ صبغا بل جعله متصفا
بالصبغ اجيب بان الصباغ ضم الصبغ الى الثوب ما ل

الشرح والبحث فيه مجال يعني ان ثبوت الماهية في الخارج لا يمكن ان
يصير اثرا للفاعل اذ الثبوت امر نسبي والنسبة لا يكون موجودة في
الخارج الا النسب المتكررة عند الحكماء فالثبوت ليس بموجود في الخارج
وما هو ليس بموجود فيه لا يكون اثرا فيه وايضا الثبوت من المعقولات
الثانية لان الماهية في الذهن تتصف بالوجود فالثبوت اعني الاتصاف
في الذهن ليس موجودا في الخارج وايضا يلزم ان يكون الماهية الموجودة
في الخارج لم تتعقل بعد ان لا يكون موجودة في الخارج اذ موجوديتها
على مذهبهم اتصافها بالوجود مثل العقل الشرح وعلى هذا ايضا فالحق
انها ليست مجعولة وذلك لانا نعقل الانسان مع غفلتنا عن مجعوليته
وايضا المجعولية من المعقولات الثانية لا يصير اثرا في الخارج
ولا يتوهم ان النزاع آه هذا معنى رابع وفساده بين الشرح
فالثاني في بطلان تلك آه اعترض عليه بانا لا نم بطلان التالي لان
المراد بالحمل في قولنا الانسان انسان هو الحمل في الخارج فاذا شك
في وجوده موجده لزم الشك في ان الانسان انسان بالضرورة
لو تقدير الشك في موجده لم يتحقق الانسان في الخارج فكيف يمكن
ان يتحقق الانسان انسان في الخارج الشرح وفيه نظر لان اللازم
على هذا التقدير آه هذا النظر مبني على انه فهم من ظاهر قول الشرح لان الانسان
لو كانت آه ان اثر الفاعل هو الماهية لا كون الماهية ماهية كما فهمه س
والحق ما فهمه س من كلام الشرح في وجودها فقط اي في اتصاف

الماهية بالوجود لان التاثير في الوجود ايضا بسيط الشرح لان
الانسانية كما ان لها حقيقة فكذلك للوجود آه حاصله ان ما اوردوا
على القائلين بالجعل البسيط بناء على ما فهموا من قولهم بان الماهية
مجعولة يرد عليهم ايضا ان يكون الاتصاف اتصافا او الوجود وجودا
اتفاقا مخلصهم الا ان يقولوا ان نفس الاتصاف والوجود صادر
عن الفاعل كما انهم يقولون ان نفس الماهية اثره فمخلصهم منحصر في
النسب بجعل البسيط فالاصوب ان يرضى اولا بان نفس الماهية
اثر للفاعل حتى يكون الموجود الخارجي اثره ثم اعلم ان الحق ان كون
نفس الاتصاف اثرا للفاعل جعل المركب لان الجعل على قسمين احدهما
جعل ابداعي وهو جعل الايس من الليس عدم هذا هو الجعل البسيط والاخر
جعل اختراعي وهو اضافة الاثر عن الفاعل على محل كما في مسئلة
الاتصاف شيء على الماهية هذا هو الجعل المركب الشرح وذهب
بعضهم الى ان البسيط آه وذهب بعضهم الى ان البسيط والمركب
جميعا ليس بمجعول وبعضهم الى انها مجعولة بالكلية كما سبق وعكس الاول
محتمل لكن يذهب اليه احد الشرح وفيه نظر لان المراد من الامكان
ههنا كون الماهية آه اجيب عنه بان لفظ الامكان مشترك بين ثلثة
معان احدها الامكان الاستعدادي وهو خارج عما نحن فيه وثانيها
الامكان العام اي السلب الضرورة عن طرف مخالف الحكم وهو ايضا
ليس مما نحن فيه لشموله على الواجب والممتنع ايضا وثالثها الامكان الذاتي

اي الامكان الخاص المركب من امكانين عامين وهو المراد ههنا وله اعتبارات
احدها باكيفية النسبة في الحكم العقلي فح يكون جهة للقضية والآخر لا يستحق
الوجود والعدم فح يكون مادة لها في نفس الامر فالامكان المعتبر يكون
المهية بحاله لا يستحق الوجود ولا العدم هو بعينه الامكان الخاص المعتبر كيفية
النسبة باعتبار آخر   س انه يعتبر في المفهوم لا في الحقيقة كما لكتابة
المعتبرة في مفهوم الكاتب لكنها ليست بمعتبرة في حقيقة هذا بناء
على ان ما في المفهوم ليس بجزء لما في الحقيقة لكن الامكان من الامور الاعتبارية
وليس لها حقيقة سوى ما في مفهومها كما قرر عندهم مما ينتزعه العقل
منها هو حقيقتها ولهذا قال س والاولى ان يقال الامكان آه حاصله
ان الامكان متاخر من مفهوم الوجود ومفهوم المهية لكنه متقدم على حقيقة
المهية والوجود لانهم يقولون امكن فاحتاج فوجب فوجد فوجد والعاقل
قولهم معيار العلية والعلية متقدم على معلولها فالامكان متقدم على
الاحتياج المتقدم على الايجاد والمتقدم على المهية الموجودة هذا حاصل اي
منع لتلك المغالطة اي الاستدلال على ان البسيط غير مجعول ثم لا
يخفى ان ذلك المنع مدفوع بناء على قاعدة الفرعية اذ ح يلزم ان يكون
ثبوت الامكان للمهية فرعا لثبوتها فلذا هرب بعضهم عن القول بتلك
القاعدة وقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له فيجوز على هذا
ان يكون المهية والامكان معا بالزمان ومتقدما عليها بالذات
الشارح لجواز ان لا يقوم به اصلا اعلم انهم اختلفوا ان صدق المشتق

على شيء يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشيء ام لا فهذا
الجواب مبني على مذهب الشارح وهذا موافق لما ذهب اليه المحقق الدواني
والسيد السند وهو اشترط في ذلك مقدمة اخرى مسلمة عنده وهي
ان ثبوت الشيء للشيء كما يستلزم ثبوت المثبت له كذا يستلزم ثبوت
المثبت فالامكان على التحقيق امر عدمي ولا يثبت للمهية بل الممكن صادق
عليها وذلك لا يستلزم قيام مبدأ بها لانه غير موجود وقال الشارح
اقوى لان الامكان عندهم صفة وجودية اعلم ان قليلا من الحكماء
ذهبوا الى انه امر وجودي والوجه في عدم صحة ذلك الجواب ان يقال
ان صدق المشتق عندهم يستلزم قيام مبدأ بما صدق عليه سواء
كان عدميا او وجوديا اذ القيام اعم من القيام في الخارج او في الذهن
س والا يلزم امتناعه قبل وجوده آه يعني ان البسيط الذي
الامكان الخاص ليس قائما به قبل وجوده لا ممتنع ولا واجب فلا يلزم
الانقلاب وقرر كلام س بعضهم بان خلو المهية عن الامكان الذاتي لا يستلزم
اتصافها بالوجوب والامتناع لانها لو كانت متصفة بالامتناع لما
كان موجودا اصلا وان اتصفت بالوجوب لما كان معدوما اصلا
ثم قال وهو غير مستقيم وجهه ان الاستلزام اظهر لان البسيط فالمهية على
تقدير خلوها عن الامكان يستلزم اتصافها باحدهما البتة ثم وجه
كلام س حاصله انا نعلم ان خلو المهية عن الامكان الخاص متحقق
على توجيه ذلك الحكم واتصافها باحدهما باطل لما ذكر فيلزم منه ان يكون

استلزامه لرايته بطل ثم قال فيه تعسف وجهه ان الحق ان الانقلاب
باق بحاله لانهم قالوا ان الاشياء لا تخرج عن المواد الثلث التي احدها
الامكان الخاص ولا بد من ان يكون البسيط قبل وجوده على ذلك التوجيه
ممتنعا اذ واجبا فكلا شقي جواب ذلك الحكم مزيف كما لا يخفى فلا
يحتاج الى محل سوى الفعل لا يخفى ان حكم العقل بتلك الكيفية نفسها فان
النسبة التي بين الوجود والمهية القائمة بهما كيف يكون كيفها قائمة بغيرها
وهو ظ مما اجاب به الشارح ايضا مزيف بكلا شقيه اما هيهنا بما ذكرنا والاخر
بما ذكره س لا يخفى ان الامكان المستقل آه حاصله ان يعتبر الامكان
بكون المهية بحاله لا يستحق آه على التقدير صحته يرجع الى الامكان الخاص فالترديد
بين المعنيين غير معقول تأمل الشارح فلعدم نفي المجعولية بالكلية آه فان
قلت قد ذهب بعضهم الى ان المهيات باسرها غير مجعولة في ذاتها يلزم
ان يكون واجبة التحقق لا ممكنة التحقق ويلزم عدم تحقق تأثير الفاعل اصلا
لا في وجود ولا في ذاتها ثم لا يخفى ان هذا برهان الخلف على زعم المستدل
لكن لا ينطبق عليه اذ فرضنا اذ الفرض انه غير مجعولة في ذاتها وهو مراد المصنف
والدليل يدل على انها غير مجعولة اصلا الشارح مردود خلافا لما لزمه آه كان ان
هذا التقرير مردود وكذا التقرير الشارح مردود وآخر كما مر فرجحان التقرير الشارح
انه منطبق على كلام المصنف بلا تقدير بخلاف ذلك التقرير كما مر س
الشارح فان قيل المراد من كون البسيط مجعولة آه لا يخفى ان مراد المستدل ان
المهية في نفسها مجعولة لا في وجودها فلا وجه لهذا السوال فجواب الشارح عنه

ترتى

ترتى اى لو سلمنا ان مراد المستدل لمنعنا تمسك المصنف بما ايضا الشارح بان يكون
حصوله آه اى اتصافه بالوجود مجعول س فلا خفاء في ظهور الجواب
اى يكون جواب المصنف منطبقا على ذلك الاستدلال الشارح ان اردتم
نفي المجعولية بالكلية آه هذا الشق غير مذكور في عبارة المصنف ولهذا قال العلامة
هذا لا مدخل له في الجواب اذ الظاهر ان مراد المستدل اثبات ان المهية مجعولة
في ذاتها وان مجعوليتها في ذاتها مستلزمة مجعولية المركبات في ذاتها
فالجواب بانها يجوز ان يكون مجعولة في وجودها انها غير مقابل لكن ترك
المصنف هذا الشق لظهوره وذكر الشارح لخفائه س كون العلة كلية
والمعلول شخصيا آه قد يمنع كون عدم الكل معلولا شخصيا بل لا بد لاثباته
من الدليل ودونه القتاد فكما ان العلة التي هي عدم احد الاجزاء لا على
التعيين كلي فكذا المعلول كلي لان عدم المجموع المركب لما لم يتوقف على عدم
على معين بل يتحقق بايها والانتفاءات فكيف يكون شخصيا ويؤيده
ما قيل ان عدم الجزئين عدم الكل فهو كلي فما هو ههنا ايضا نرجحه الى
انه ليس يتحقق ههنا العلية والمعلولية لانهما يقتضيان التأثير فههنا عدم
الجزء فقط وهو كلي وفيه نظر اذ كل ما يصح الترتيب بالفاء فهو معه
والتأثير والتأثر لا بد منهما من علية ومعلولية امرين وجوديين فنقول
ان بقي ههنا انتفى الجزء فانتفى الكل هذا فلا حاجة الى ذلك الالتزام
بل عدم كليتها كلي س والعلة المستقلة هي عدم كل بشرطه او قيل
الحق في علة العدم هو الشق الاول اعني كون احد الاجزاء لا على التعيين

علة واما هذا الشق فلان العلة هي ما يتوقف عليه فتحقق المع
معه فلا يتحقق بدونه والمع ههنا اعني عدم الكل لا يتوقف على عدم
كل جزء معين بل يتحقق بدونه فلا محال لان يكون علة له   س و في
صورة الاجتماع آه وقيل على هذا المبحث فرق بين العلة والمع اذ المع هو
نقض الجميع اجيب بان المع عدم المجموع والعلة مجموع العدمات وعدم المجموع
قد يتحقق بعدم واحد فكيف يصير عينه   س و ليس شيء منها خاصة
مطلقة اي ليس خاصة حقيقة اما الجزئية بالنظر الى الجزء المطلق سواء
كان ذهنيا او خارجيا في خاصة حقيقة وكذا التقدم للجزء بحسب احد
كلا الوجودين خاصة حقيقة وللفاعل التقدم بحسب الوجود الخارجي اذ
يمكن ان يتعقل السواد بدون فاعله نعم الاستغناء خاصة اضافية
الشيء لما له هذا الاستغناء اي الجزء الذي له الاستغناء عن السبب الجديد
يسمى بالعين فتفسير الشيء اولى من تفسير العلامة اذ الموجود العيني انما يسمى
بعين عن السبب باعتبار استغنائه عن السبب فيكون حاصله تفسيرا له
ثم يرجع الاستغناء عن السبب الجديد في الخارج الى نفي الواسطة في الثبوت
ومرجع الاستغناء عن السبب الجديد في الذهن الى نفي الواسطة في الاثبات
فان قيل هذا انما يدل على ان الجزء في وجوده في نفسه اي في الشق الاول
لا يحتاج الى سبب جديد والمراد في الشق الاخير اعني بين الثبوت ان الجزء
في وجوده لغيره لا يحتاج الى سبب جديد ولم يدل عليه اجيب عنه بان تحقق
الكل في الوجودين لا يمكن بدون اجزائه فتحقق الاجزاء في نفسها في الوجودين

في

في ضمن الكل يستلزم ثبوتها له فاذا تعقلنا الكل بكنهه فقد تعقلنا ان
الانسان انسان مثلا بجميع اجزائه فلا يحتاج في اثبات الحيوان والناطق
الى دليل ومعنى الاستغناء عن السبب الجديد في الذهن ان اثبات الجزئية
للكل لا يحتاج الى دليل فتعقلنا الكل بجميع اجزائه تثبت جزئية كل جزء
س اذ الجزئية ليست نفس الحصول آه اذ الفاعل اليه يتصف بالحصول
على بعد التقدم   س اذ يلزم كون الحاصل بعده آه وذلك مثل العرض
المفارق فانه يحتاج الى سبب جديد   س اذ من جهة ارادة التقييد
اذ ارادة المقيد من المطلق بدون القرينة تعسف والمعنى ههنا هو
الحصول على الهيئة والمطلق هو مطلق الحصول   س و في الاول تامل
وجه التامل ان التغير باللازم شائع ليس بتعسف واذا كان التغير موجها
بالعينة للزم ان تغيره شيء اصلا باللازم   المقه يستغني عن
سبب جديد اي عن سبب الماهية وغير نفس الماهية فلازمها بهذا المعنى
لا يحتاج الى نفس الماهية وجزئها مستندا الى نفس سببها او جزء سببه ثم
المراد من الاستغناء في الوجود بمعنى الاستغناء ونفس الامر اعم من ان
يكون في الذهن او في الخارج والمراد منه في الوجود الذهني الاستغناء
في عقد القضية عنه والحاصل ان الاول بمعنى التحقق لغيره وهو في الذهن
عند عقد القضية ثم اعلم انه لا يكفي في استغناء الجزء الذهني عن الواسطة
في الاثبات تعقله اجمالا بل من تعقله تفصيلا فانه في التعقل التفصيلي لا
يحتاج الى الواسطة في الاثبات ويسمى اختيارنا قوله س ان قسم البين

آه الظ ان هذه الحاشية ايراد على الش حيث فسر البين بما لا ينفك
آه اذ تفسيره بذلك وان كان صحيحا في نفسه لكن مقيدا في اعتبار الاستغنا
في الوجود الذهني يجب ان يفسر بما يستغني عن السبب الجديد في الذهن و
غرضه من هذه الحاشية التحقيق حاصله ان للبين معنيين وكلاهما مرتب
على التقدم الشارح منه ره كتب هذه التعسفات الاول تفسير الجزء بما
والثاني تفسيرها بالحصول المتقدم اذ هو لازم مباين لها والثالث
تفسير الاستغناء بالحصول المطلق منه والهيئة المركبة لا بد له آه
اعلم ان الهيئة اما ان لا يكون لها جزء وهو البسيط وليس كلامنا فيه
او لها جزء فاما ان يكون مركبا ذهنيا وهو ايضا ليس مما نحن فيه اما متعقل
اجمالا وجميع اجزائه موجود بوجود واحد فلا يميز بعضها عن البعض و
احتياج بعضها الى بعض فرع الامتياز واما متعقل بالتفصيل بحيث ينتزع
الحيوان والناطق من الانسان فهناك ايضا لا يتصور الا احتياج اذ الكل
ح على اجزائه وافتقار بعضها الى البعض الآخر يقتضي تعددهما او يكون
مركبا خارجيا فهو اما اعتباري كالعسكر وهو الذي تركبه بحسب اعتبار العقل
فقط ولا يتصور الافتقار ههنا ايضا بل التركيب فيه باعتبار انتسابه الى ملك او احد
حقيقي وهو مختص بآثار ولوازم وهو مما نحن بصدده والاحتياج فيه اما من
الجانبين لكن لا من جهة واحدة حتى يلزم الدور بل من جهتين كالجسم المركب
من الهيولى والصورة فان الصورة يحتاج اليها في الوجود ذهني في
التشخص او من جانب واحد كالسرير عند من يقول بانه مركب حقيقي فان

الهيئة

الهيئة الصورية فيه يحتاج ولا الى قطعات الخشب بدون العكس وكذا الصورة
النوعية في الياقوت محتاجة الى العناصر الاربع بدون العكس واورد على
تعريف المركب الحقيقي بانه صادق على العسكر اذ هو مختص بلوازم يصدر من
المجموع لكن من كل واحد منهم اجيب ان الآثار واللوازم الصادرة منهم
ليس من غير جنسهم والمراد باختصاص المركب بالآثار واللوازم اللوازم
والآثار التي يصدر من غير جنسه فان آثار الياقوت يصدر من صورة النوعية
او مزاجه لا من العناصر والاولى باطلاق آه اما بطلان الاول
فلاحتياج كل واحد منهما الى الآخر من جهة واحدة والشق الذي هو احتياج
كل واحد منهما الى الآخر من جهتين فهو داخل في الشق الثالث تامل
الشارح لانتقاضه بما جوزه آه لا يكفي لمادة النقض محض التجويز بل لا بد من
تحققها وهو ليس بثابت وايضا الكلام في المركب الخارجي والمركب من امرين
متساويين في الرتبة ان يحقق ففي الذهن فقط والمراد بالتساوي بحسب
الرتبة ان لا يكون كل واحد من الجزئين جزءا للآخر كما ان الحساس جزء الحيوان
الشارح لان اثبات المطالب الكلية آه لا يخفى ان الكبرى بديهية والمثال
جزئية لها كانه فهم ان الكبرى نظرية والمثال بديهي فاعترض تامل
من وجوه ان المتبادر الى الفهم آه فعلى هذا يكون اللام للجنس لا يخفى ان المجيب
جانب المسئول موجه فهذا التوجيه لا يمكن ان يقال ان المتبادر ان اللام للجنس
وايضا كون اللام للجنس متبادرا محل تامل بل المتبادر يجب ان يكون اللام
للاستغراق بقرينة ان مراد العلامة هو احتياج الجزء الصوري الى جميع الاجزاء

المبادي الباقية ولهذا قال س والحق ان يحمل الضمير آه ش لان كل
امور افتقر واحد منها الى واحد آه كان الناقض توهم ان الموجبة الكلية
ينعكس الى الموجبة الكلية ولهذا اورد ما اورد من النقض لكنها تنعكس الى الموجبة
الجزئية س اي منه وبه مبطله آه يعني ان النقض محمول ههنا على معناه
اللغوي لا على معناه الاصطلاحي الذي هو نقض اجمالي اذ النقض الاصطلاحي
حتى يكون على الدليل لا على مقدمة الدليل الهيئة المركبة آه اعلم ان
المركب اما حقيقي وهو الذي يكون اجزاؤه متمايزة او ذهني وهو الذي
لا يكون اجزاؤه متمايزة كالسواد المركب من اللون وقابض البصر فان
هذين الجزئين لا يتمايز احدهما عن الآخر والاجزاء الغير المتمايزة هي الجنس
والفصل والمراد بالمركب الذهني ههنا هو المقابل للخارجي ثم المركب
الحقيقي اما ان يكون له وحدة حقيقية اولا فالاول الواحد الحقيقي مثل الكائنات
وله اثار ولوازم مختصة به ومن غير جنس اثار اجزائه المادية ويصدر تلك الآثار
من جزئه الصوري فقط وهذا الجزء محتاج الى جميع الاجزاء المادية بدون العكس
واجزاؤه المادية ايضا لا يحتاج بعضها الى بعض آخر والثاني يقال له المركب الواحد
الاعتباري واثاره من جنس اثار اجزائه كالعسكر وليس له جزء صوري فالمراد
ههنا هو المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية وجزء صوري محتاج الى باقي الاجزاء
ويحل في الاجزاء المادية حلولا سريانيا وكل حال محتاج الى محله البتة فلا
ينتقض الكبرى بمثل العشرة والعسكر ولا بمثل ما يركب من امرين متساويين
في الرتبة اذ لا احتياج فيه البتة ولا بمثل ما فرضه الشارح حيث قال على انا لو فرضنا

ان جزء واحدا آه وان كان فيه احتياج بعض لكن ليس له جزء صوري كذا افاد
س والاولى ان يخصص آه بل الاصوب ان يخصص وذلك لانا نعلم ان
للمعجون خواص واثار يترتب على هيئته الصورية بعد الامتزاج غير خواص مجموع
الادوية ومن غير خواص جنسها بخلاف العسكر والعشرة وليس لها خواص
يترتب على هيئتها لانها امر اعتباري وخواصها من جنس خواص اجزائها ومن
ذلك ظهر ان الهيئة الصورية ليست جزءا فيهما والا لكان غير موجودين
اذ الكل ما هو المعدوم جزء فهو معدوم ومن بقية قولك ومن غير خواص
جنسها ظهر انه فلا ح وقيل ان الاثر المترتب على الكل غير الاثر المترتب على
اجزائه اذ حمل حملا وزنه مائة من مثلا بخلاف كل اجزائه فهو اقل من ذلك
لان اثره من جنس اثار اجزائه تامل الشارح عن الانتقاض بالعشرة هذا
الجواب على مذهب من لا يقول بان العشرة لها صورة نوعية وذهب بعضهم الى ان
لها صورة نوعية مستندا بان الاثر المترتب عليها اثار اجزائها مثل الزوجية
والحق هو المذهب الاول اذ الزوجية كما يكون اثر العشرة كذا يكون اثر المجموع
العشرة الشارح واجزاء الهيئة قد يكون آه اعلم ان التمايز في الخارج يستلزم
التمايز في الذهن بدون العكس وعدم التمايز في الخارج يصير سببا لحمل
احدهما على الآخر لان الحمل عبارة عن الاتحاد واذا تمايزا لم يتحد وجودهما
واذا لم يتحد وجودهما لم يمكن حمل احدهما على الآخر س فالاولى
ان الاستقلال بهذه الحاشية واقعة على قول الشارح في الحاشية اي لا
مثل وجه الاعتراض آه وانما قال فالاولى دون الصواب لان قوله بحيث

يجوز ان يبقى احدهما او يحمل ان يكون تعبيرا لاستقلال متكونا له هو
الانفراد تامل س في الخارج من المادة والصورة اي الصورة النوعية
هذا ابناء على ان البدن الانسان صورة نوعية وبعضهم منع ذلك لان
المؤثر في البدن هو النفس فلو تحقق فيه الصورة النوعية لزم اجتماع المؤثرين
في قابل واحد وهو باطل والحق ان الصورة النوعية فيه الة لتاثير النفس
فيه لا مؤثر حتى يلزم اجتماع المؤثرين كذا افاده س يشير اليه كل احد
بقوله انا ولا يشير الى البدن لانه يتحلل اجزائه يوما فيوما والمشار اليه يجب
ان يكون شيئا واحدا والبدن متغير والنفس غير متغير وقولنا انا جالس
وانا قايم تجوز في تقدير قولنا بدني جالس وقايم ويمكن ان يقال ان المشار
اليه بانا هو المتكلم والمتكلم هو نفس لانه مؤثر في البدن الشرح وقد يكون
بحيث لا يتميز آه ويسمى هذه الامور الغير المتمايزة بعضها عن بعض اجزاء تحليلية
ولها مرتبتان احديهما انها تحصيل في الذهن اجمالا وتوجد بوجود كلها حتى لا يتميز
بعضها من البعض وثانيهما المرتبة التي ينتزع العقل كل واحد من الاجزاء عن
الكل ويوجد بوجود غير وجوده بعد كون الكل موجودا اجمالا لا تحلل العقل الكل
بقرب من التحليل التي تلك الامور التي هي الاجزاء العقلية المتمايزة قال المحقق
الدواني تسمية تلك الامور اجزاء مسامحة مشهورة لانها ليست باجزاء حقيقة
اذ الاجزاء يجب ان يتقدم على الكل بحسب الوجود ووجود تلك الامور بعد وجود الكل
فلا يكون التاخر من الكل بالضرورة جزؤا له وذهب الاخرون الى انها اجزاء
حقيقة وايده السيد بان كل واحد من الاجزاء اولى بالوجود من الكل

والسبق الذاتي يكفي هذا القدر من الاولوية فلا يكون وجود الاجزاء متاخرا
عن وجود الكل لانها اولى بالوجود من كلها والحق هو ما ذهب اليه المحقق
الدواني اذ اولوية يرجع الى الاحقية والافردية والتقدم غيرهما
الشرح ولقايل ان يقول لا نم ان التركيب آه لا يخفى ان لفظ الاجتماع في
قول الشرح فيما سبق لو حمل على الجميع لاندفع هذا فيه تامل س ومحصل
الجواب آه اي الجواب لدفع الدليل س قال الشرح في شرح الملخص فيلزم
منه كون الشيء الواحد اه وغرضه انه في هذا الشق الاول يلزم محذوران
احدهما ما هو المذكور في المتن وهو خلاف المفروض لان المفروض كان
السواد مركب فيلزم ان يكون بسيطا غير مركب والآخر لزوم كون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا وهو باطل لان جهة القبول هو الامكان وجهة الفاعلية هو
الوجوب فيلزم ان يكون الشيء بالنظر الى شيء واحد واجبا وممكنا
الشرح لا يقال نحن نقول لو حصلت آه هذا دفع لقوله ولقايل ان يقول آه
التقرير في الدليل فلا يخفى انه قبول اعتراض في الحقيقة وهذا الجواب لدفع قوله
لا يقال اه اولى من دفعه من قوله لانا لا نم ذلك آه اذ هو راجع الى الجواب الاول تامل
الشرح والذي يدل على عدم محسوسيته اه هذا معارضة على الدليل الذي
ذكره الشرح لبطلان كون كل من الجزئين غير محسوس عند الافراد الشرح
بل لم لا يجوز ان يحدث عنه آه هذا جواب باختيار شق ثالث غير الشقين
المذكورين في الصواب ان يقال تامل الشرح لان ذلك في الحقيقة راجع
الى القسم الاول اه اي راجع اليه بحسب المحذور لا بحسب المفروض لان المفروض

في الشق الاول هو ان لا يكون كل واحد من الجزئين عند الانفراد محسوسا
في هذا الشق المفروض ان يكون احدهما محسوسا   المقد احساس
المحسوسين بل ثبت محسوسات او كل واحد محسوس والمجموع المحسوس غير كل
واحد تامل   الش يجوز ان يصير المحسوسان بالتركيب اذ لا يخفى انا نعلم
بالبديهة انه لا يمكن احساس المجموع المحسوس بدون احساس كل واحد من اجزائه عند
الاجتماع نعم يجوز ان لا يكون كل واحد من اجزاء المجموع المحسوس محسوسا
عند الانفراد والمفروض ان كل واحد من الاجزاء محسوس عند الانفراد تامل
الش لانا نقول يجوز ان لا يكون شيء من الاجزاء المركب محسوسا على
الاستقلال والانفراد اي بعد الاجتماع يجوز ان لا يكون كل واحد من
الاجزاء محسوسا لا قبل الاجتماع اذ المفروض ان في هذا الشق ان كل
واحد من الاجزاء قبل الاجتماع محسوس ثم لا يخفى ما فيه كما ذكره
المقد اما بحسب الوجود فلا امتياز آه قال المحقق الدواني ان كل ما هو ممتاز
بحسب الماهية يجب ان يكون ممتازا بحسب الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن
والا يلزم ان يكون الشيئان موجودا بوجود واحد ولا يخفى بطلانه
الش ينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته آه اورد عليه ان الدليل المذكور
كما يدل على تقدير صحته على عدم الامتياز بحسب الحس كذا يدل على عدم الامتياز
بين الاجزاء بحسب الوجود الخارجي لانه جار فيهما بلا تفاوت والسيد
حمل كلام الش في حاشيته المنسوبة بقوله ولو جعل المدعى عدم الامتياز
آه على خلاف المتبادر حتى يصلح حاصلها ان هنا تقدير الجري الدليل

المذكور

المذكور فيه بلا ورود والممنوع له السابقة عليه وهو كون المدعى عدم الامتياز
حسا لكن غير مط بل المط عدم الامتياز بحسب الوجود الخارجي مع ثبت كلي
عدم المقابلة بالقسم الاول ويتم كلام الش على المط   س وان كان ورتبا
من المكابرة بل هو عين المكابرة لانا نعلم ضرورة ان الاحساس بالسواد
ليس احساسا بالمحسوسين   س وان مفصل على الاقسام عرضه س
انه على تقدير كون المدعى عدم الامتياز حسا فالدليل المذكور تقريران
احدهما ان يكون الدليل شقا واحدا فقط كما قرره س اولا بقوله لو
تمايزت الاجزاء في الخارج آه وثانيهما ان الدليل على طبق ما قرره المص
ويحمل صاحب الشقوق الثلثة كما قرره س   س المناقشة المذكورة
اي منع بطلان التالي والمحذور في الشق الثاني هو لزوم كون الاحساس
بالسواد وحساسا بالجنس وفصله لانه ولا يخفى ان منع بطلان هذا
المحذور ايضا مكابرة   س يعرف فايدة قوله آه وهي جعل
المدعى عدم الامتياز حسا وتمامية الدليل على تقدير المذكور
س محصل الكلام ان ما صدق عليه الجزء آه محصله ان ما يصدق الجزء
في الواقع يصدق عليه مفهوم الجزء بالاعتبار المذكور اي باعتبار
الماخوذ بشرط لا شيء لكن مفهوم الجزء باعتبار اخذه بشرط شيء
او لا بشرط شيء لا يصدق عليه تامل   المقد بشرط ان لا يكون معه
زيادة متحققة الاولى ان يق زيادة مخصصة لان هذه الاعتبارات
الثلث ملحوظة هنا معتبرة في عوارضها قد مر ذكره   س هذا انما

مباين في الاجزاء الخارجية اه يريد كما ان الجزء الخارجي المأخوذ بشرط
لا شيء يكون مادة وكذلك الجزء الذهني المأخوذ بشرط لا شيء عنده لا
يكون الا مادة في الذهن كما ذكره في الحاشية السابقة قال والحق ان
هذا البحث اه   س والتسمية باعتبار التشبيه اي تسمية الجزء المأخوذ
بشرط لا في الذهن بالمادة باعتبار مشابهته بالمادة الحقيقية في الخارج
في ان الصورة خارجة عن تحصلها او في ان من شانهما ان يصير انواعا
س ان المادة وهو مبدء اي مبدء الجزء المأخوذ بشرط لا في الذهن
فهذا التسمية باسم مبدأه ويكون مجازا مرسلا ثم لا يخفى ان على هذا
المذاهب يلزم ان يكون للشيء واحد حقيقي وهو بسيط احدهما المركب
من المادة والصورة في الخارج والاخرى المركب مما انتزع منهما في
الذهن   س والحق ان هذا البحث انما هو في الاجزاء الذهنية اه
نقل عن المحقق الدواني ان الحق ان هذا البحث لا يجري الا في الاجزاء
الخارجية والمركبات الحقيقية لان الحيوان بشرط لا يصير مادة غير محمول
على الانسان وبشرط شيء عين الانسان ولا بشرط يصير جنسا واما
فقط الجزء المطلق بالجدار فحكم بانه لا يحمل على البيت باي اعتبار اخذ لكن الجدار
اسم الجزء المأخوذ بشرط لا ولهذا لا يحمل عليه واذا اخذ ذلك الجزء بشرط شيء
او لا بشرط يكون محمولا وح لا يطلق عليه اسم الجدار   الخ فان
قيل قولهم المادة اه لا يخفى ان منشأ هذا السؤال عدم التفرقة بين
الاصطلاحين لان قولهم الماهية بشرط لا شيء غير موجودة في الخارج هو

بالنظر

بالنظر الى الاصطلاح السابق الذي ذكره والماهية المأخوذة بتلك الاعتبارات
الثلث بالقياس الى عوارضها غير موجودة اذ الوجود ايضا من جملة العوارض
فاذا اخذت الماهية بشرط عدم الوجود فبالضرورة لا يكون موجودة وهذا الاصطلاح
المذكور ههنا بالنظر الى ذاتياتها وح يكون بشرط لا موجودا ثم اعلم ان
جميع الماهيات تؤخذ بتلك الاعتبارات سواء كانت نوعا او عرضا عاما
او خاصا مثلا الانسان بشرط شيء اي باعتبار اخذه مع التشخص
زيد مثلا عين زيد وباعتبار اخذه لا بشرط شيء من العوارض يكون
نوعا وباعتبار اخذه بشرط لا شيء من العوارض يكون موضوعا للعوارض
الخ وينبغي ان يحمل قوله التشخص اه عرضه ان المراد بالتشخص
هو المخصص لئلا يلزم خلط الاصطلاحين لان جزء الماهية المأخوذ
بشرط عدم التشخص فرد من الماهية المأخوذة بشرط لا شيء بالقياس الى
عوارضها فيكون هذا الاصطلاح فردا من الاصطلاح الاول وهو باطل
اذ الاعتبار في هذا الاصطلاح انما يجري في اجزاء الماهية بالقياس الى
ذاتياتها هذا مفهوم من قوله على ان الحيوان مثلا يوجد بشرط ان لا
يكون ناطقا ثم افاد الشارح ههنا ان المراد بالجزء بشرط عدم المخصص
ان لا يكون المخصص داخلا في تحصيل ذلك الجزء مع قطع النظر من انه
مقارن لذلك الجزء ام لا هذا مفهوم من قوله من غير ان يحمل اشتماله على
الناطق   الخ وبالجملة على غير هذا المعنى اي من غير ان يحتمل اشتماله
على غير هذا المعنى وهو كون شيء جسما ناميا متحركا بالارادة فقط

س اي ما يصدق عليه الجزء اه يعني ان الجزء اذا كان محمولا لا
يكون محمولا من حيث انه جزء اذ من تلك الحيثية غير محمول قطعا بل انما
يكون محمولا من حيث انه ماخوذ لا بشرط او بشرط شيء الشارح ان
ما صدق عليه الانسان اه الصدق والقول ههنا بمعنى الحمل المتعارف
اي حمل الكل على افراده فعلى هذا اليضا لم يعبر بمعنى الحمل معلوما بعد كما
مر منه س فلترجع اليها س ليس المراد الاتحاد في الوجود الذهني اي الوجود
الذهني بصورته اذ الوجود الذهني بنفسه الاجزاء متحدة فيه س بل
الاتحاد في الوجود الخارجي بمعنى نفس الامر يشتمل على الوجود والعينين كما في
القضايا الخارجي وما يحذو حذوه ويشتمل القضايا الحقيقية وبوجود
الذهني بنفسه س ولا يخفى عليك ان الاجزاء الخارجية ليس اه ولا
يخفى عليك ان الاجزاء الخارجية ليس اه ولا يخفى عليك ان الحق هو
ان المراد بالاتحاد في الوجود والاتحاد في الوجود المطلق ليشتمل القضايا
الخارجية والحقيقية جميعا فالقضية ان كانت خارجية فيجب الاتحاد بين
الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي واذا كانت حقيقية فالاتحاد بينهما
في الوجود الذهني مثل قولنا الانسان نوع فان النوع متحد مع الانسان في
في وجوده بنفسه وهو وجود لغيره ومغاير له في وجوده بصورته وهو وجود
نفسه اذ الصورة الانسان غير صورة النوع الشارح كان الحمل عديم
الفائدة قيل بل الحمل غير معقول ههنا لاتحادهما من جميع الجهات
قال السيد السند ان الحمل معقول والتغاير ههنا متصور اذ في حمل

الشي على نفسه يتصور الشيئان ليتصف الواقع احدهما الشيئان بالموضوع
والآخر بالمحمول وهذا القدر من التغاير يوجب معقولية الحمل قال المحقق الدواني
انما نعلم بانهما ما لم يكونا متغايرين في المفهوم لم يعقل حملهما والتغاير
الواقعي بحسب الالتفات لا يكفي في صحة الحمل لم ههنا في ذلك يتقرر عنده هم
من ان القضية مركب من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على اختلاف الرايين
اتحد الموضوع والمحمول من كل الوجوه لا يتصور تعدد الاجزاء خصوصا النسبة
لانها امر بين بين اجاب عن ذلك بان الاتحاد لا يوجب انتفاء النسبة
ويصح بتصور النسبة يكفي التغاير بحسب الالتفاتين والنحاة قالوا التاكيد اللفظي تكرير
اللفظ الاول فلو كان الاتحاد مستلزما لانتفاء النسبة للزم ان لا
يكون بين المؤكد والمؤكد مع انهم اتفقوا على اشتمالها على النسبة
الشارح والتغاير في الصفات الاولى ان يقول التغاير في المفهومات
لانها لا يطلق عليها المتن فاذن الوجود لا يعرض الا للحيوان اه
لا يتوهم ان الوجود الواحد يعرض للمهيتين وهو باطل بالضرورة بل المراد ان
الحيوان لا بشرط شيء كلي لا يحصل الا في ظرف الذهن فاذن يحصل في
الخارج يكون حيوانا بشرط شيء وهو عين الانسان ويتحد المهيتان
فيعرض الوجود لمهية واحدة اذ هو بمنزلة حلول العرض الواحد في المحلين
ان كان المقسم في الجوهر والعرض الممكن الوجود في الخارج وان كان
المقسم فيهما الممكن الوجود مطلقا فيكون عروض الوجود للمهيتين من قبيل
عروض العرض الواحد في محلين اذ الوجود على هذا التقسيم يكون من

الاعراض من مقولة الكيف لانه لايقبل القسمة والا قسمة فتامل فيه فانه
من مطارح الاذكيا الشارح وينبغي ان يعلم ان هذا آه الظاهر من هذه العبارة
ان المعروض مع العارض متحدان في الوجود بالحقيقة وليس كذلك بل
الحق انهما يتحدان بالعرض وفي تحقق الحمل يكفي اتحاد المطلق اعلم ان المحقق
الدواني ذهب الى ان العرضيات موجودة بوجود موضوعاتها والذاتيات
موجودة بوجود الذات حقيقة من الطرفين وفي حمل العرضيات على
الموضوع موجودة حقيقة والمحمول العرضي موجودا مجازا اذ في حمل العرضيات
على بعضها الموضوع والمحمول كلاهما موجودان بالعرض ويفرق
بينهما بدخول المبدا او رد عليه انه اراد بالمبدأ المشتق منه فمبدأ المحمول في
الذاتي والعرضي كلاهما غير داخل اذ الظاهر ان النطق غير داخل في حقيقة
الانسان وان اراد به المنتزع منه فمبدأ الضاحك ماهيته داخل في حقيقة
الانسان اذ مبدأه هو الحيوان العرف ان يقال المحمول الذاتي يتحد مع
الموضوع في الوجود بالذات والمحمول العرضي يتحد معه في الوجود بالعرض
س اذا كانت الاجزاء العقلية آه هذا اشارة الى المذهبين
احدهما ان الماهية المركبة من الجنس والفصل في الذهن مركبة في الخارج ايضا
من الجزئين الواقعين يتحد اتحادهما والجنس والفصل انتزع عنهما فعلى هذا
المذهب يقال ان مبدأ المحمول داخل فيه والآخر ان الماهية المركبة منهما في
الذهن بسيط في الخارج فعلى هذا يقال ان مبدأ المحمول غير خارج
كان له وجودان وانه فج والجواب ان ثبوت الوجودين لشيء مطلقا

ليس فج بل البديهة حاكمة بان الشخص الجزئي لا يثبت له وجودان واما الطبيعة
الكلية فيجوز ان يكون له وجودان بل هو واقع فان للكليات وجودات
متعددة في ضمن كل فرد من افرادها لها وجود وما نحن بصدده
من هذا القبيل تامل الشارح فلو قال بدله آه وذلك لانهم لا يقولون
بان الجزء من حيث انه جزء وجودين بل يقولون بانه من حيث هو
جزء له وجود متقدم على الكل ومن حيث انه محمول ومأخوذ لا بشرط له وجود
آخر في ضمن الكل ويمكن ان يوجه قوله فلو حصل له آه بانه لو حصل له
لا من حيث انه جزء بل من حيث انه مأخوذ لا بشرط شيء مع المركب وجود
آه وقوله لكان اولى اشارة الى ذلك س عبارة الامام الحيوان
من حيث يؤخذ آه غرضه دفع ما قاله المحشي من الامام وذلك لان
الحيوان الواقع في عبارة الامام يصلح لان يؤخذ بشرط لا حتى يكون جزءا
ولا بشرط شيء حتى يكون محمولا الشارح فيمكن ايراد آه قد عرفت ذلك
وله دفع آخر اسهل منه وهو ان المحمول العرضي متحد في الوجود مع
الموضوع بالعرض فله وجود واحد في الحقيقة ووجود الذي يتحد فيه مع
الموضوع ليس وجوده حقيقة فلم يثبت له وجودان س انما يلزم ذلك
لو كان آه يريد ان المحمول مثل الضاحك عين الزيد فكيف يتصور
تاخره عنه لان العارض حكميا او منطقيا والحكمي ما قام بالشيء والمنطقي
خارج محمول فلو كان المراد من العارض يصدق انه متاخر اما لو كان
المراد منه المنطقي فلا يتصور تاخره عنه لانه عين الموضوع لكن الحق ان

العارض سواء كان حكميا او منطقيا متأخر في وجوده في نفسه عن المعروض
اذ هو مجعول بجعل آخر غير جعل الذات والذاتيات والذاتي مجعول
بجعل الذات ولهذا يتحد معه في الوجود بالذات واذا كان مجعولا بجعل
آخر يكون وجوده ايضا وجودا غير وجود المعروض ولذلك يصح ان يق
وجد زيد فصار ضاحكا ولو كان مجعولا بجعل الذات لم يصح ترتب الفا
لكنه صحيح فمن هذا اعلم ان اتحاده مع معروضه في الوجود بالعرض لا بالذات
كما توهمه بعض الافاضل ثم ان الضاحك سواء كان بالفعل او بالقوة
مجعول بجعل آخر لانه زائد على الذات وليس بموجود في مرتبة الذات والفرق
ان الضاحك بالقوة متأخر عن المعروض بالذات فقط لان الضاحك
بالقوة عبارة عن استعداد الضحك وهو متحد مع الذات بحسب الزمان
ومتأخر عنها بحسب الذات والضاحك بالفعل متأخر عنه بحسب الذات
والزمان معا ثم اعلم ان بعض العوارض الذي ليس له وجود فهو متأخر
عن المعروض بحسب ثبوته لغيره ومتحد معه في الوجود والذي ذلك العارض
ثابت بالعرض والمعروض بالذات وبهذا اندفع قول س وايضا من
العوارض المحمول على الموجودات امور عدمية آه لان ما يقرر ان بعض
الصفات انضمامي وبعضها انتزاعي كالعمى والانضمامي وجود ان وجود
في نفسه ووجود لغيره وهو بوجوده في نفسه متأخر عن الذات وبوجوده
لغيره متحد والانتزاعي وجود لغيره فقط وبهذا الوجود يتحد مع الموضوع
الوارد ح ان المحمول لا يخفى ان مبنى هذا على ما ذهب اليه السيد

من

من ان الجزء الخارجي لا يكون محمولا باي اعتبار اخذ والحق كما عرفت
مرارا من انه يكون محمولا باعتبار اخذه بشرط شيء او لا بشرط شيء
س يقدح وذلك لان الجزء الخارجي لا يكون ذاتيا محمولا على ما
في زعمه س فقولهم ان تقدم الذهني خاصة للذاتي بمعنى الداخل ينتقض
بتقدم الجزء بحسب الذهني ايضا قدم ماذنه وتحقيقه ان اجزاء المحمول اجزاء
ذهني وله وجود مقدم على الكل في الذهن ووجوده الخارجي عين وجود
الجزء الخارجي وجود مقدم على الكل وان سلم فيه لعدم الوجود الذهني
ايضا يقدح في كون الذهني خاصة للذاتي لان الخاصة ما يوجد ولا يوجد
في غيره   س هذا هو الجواب عن الجزء واما المحمول آه اي ما ذكره الشارح
في مقام الجواب جواب عن الاجزاء المحمولة واما السؤال الذي ذكره في
المحمولات العرضية فالجواب عنه ان هذه العرضية يتحدان مع المعروض
في الوجود الخارجي والتأخر الذي لازم لها من حيث الصفة في الوجود
الذهني لا في الخارجي لانها عارض له في الذهن واذا كان عروضها
له في الذهن لزم ان يكون تأخرها ايضا في الذهن وعلى هذا لا يلزم
يلزم لها وجودان في الخارج حتى يستحيل بل وجودان احدهما في الذهن
والآخر في الخارج وهو غير مستحيل على ما ذكره في الجواب الجزء وفيه
بحث مدظله لان هذا الجواب انما ياتي في المحمولات العرضية التي عروضها
في الخارج تأخرها ايضا في الخارج لا في الذهن وعلى هذا يلزم لها وجود
ان في الخارج ما ق على العرضيات الخارجية بعض العرضيات الذهنية

منه فيه وايضا فيه نظر لانك تقول باتحادهما في الوجود الخارجي مع ان البعض
العوارض كالمعقولات الثانية ليس لها وجود في الخارج البتة فكيف يتصور
اتحاد الوجود الخارجي ويمكن ان يق الوجود هيهنا بمعنى نفس الامري لا الوجود
العيني وهو اعم من الحقيقي وما يحذو حذوه في مبدء الاثار والاحكام وهي
الوجود الذهني الاصيل لانه قايم مقام مقامه في مبدئية الاثار دون الوجود
الذهني الظلي لانه ليس كذلك والفرق بين الظلي والاصيل ان الاصيل مبدء
الاثار والاحكام والظلي ليس مبدء الاثار والاحكام بل مجرد الظل ولا تحصيل
الاشياء بصورته قوله واما تاخر مبدئه في الخارج آه اي هذا المحمول اخر
في الذهن لا في الخارج وتاخر مبدئه في الخارج لا يقدح كما ان تقدم الجزء
المحمول في الذهن لا في الخارج ومبدئه متقدم في الخارج ليس بمضر بتقدمه
في الذهن بقي الاستشكال في المحمول العدمي آه يجاب عن السوال الذي
ذكره في المحمول العدمي بان العدمي عبارة عن وجودي والوجودي محمول في
الحقيقة لان قولنا زيد اعمى في قوة قولنا زيد مسلوب البصر او قابل البصر
الوجودي محمول ومتحد بالوجود مع الموضوع فيه بحث اي قولنا زيد اعمى محمول
بنفسه وبحثنا فيه لا بالتاويلات لانه بنفسه محمول ويصح ان يق زيد اعمى وهذا الحمل
في كمال الصحة مع انه عدمي ويجب ان يتحد في الوجود ويمكن ان يق في توجيهه
ما يق في المعقولات الثانية وايضا جوابه امر بالتفصيل في حل حاشية الشيخ في
المحمول العدمي انتهى وفي الحواشي القطبية حاصل جواب العلامة ان اراد بان
وجود الجزء مقدم على الكل لان وجوده من حيث انه الجزء مغاير لوجود المركب بالتغاير

بالذات ممنوع لانه يتحد بالذات مع الكل فلا يتصور التغاير بالذات
والاتحاد بالذات وان اراد بالتغاير التغاير من حيث الاعتبار فمسلم لكن
لا يلزم وجودان بالذات بل وجود واحد من حيث انه الجزء متقدم ومن
حيثية الاجزاء يتحد وهذا الجواب لا يعجبني لان آه اي القوم لا يقولون
له وجود واحد ومن الاعتبار وجودين بل يقولون له وجودان متغايران
يجب بالذات لان القوم قالوا الجزء مستغن عن السبب عند تحقق الكل
لتحققه سابقا بدون الكل فانه يحتاج الى المحقق فلو كان وجود الجزء يتحد
ذاتا لما صح هذا الكلام لان في مرتبة السابق له وجود بالذات اليه والالا احتاج
الى السبب المحقق فعدم احتياجه يدل على وجوده بالذات وفي مرتبة تحقق
الكل ايضا تحصل له وجود بالذات لان الكل والجزء متحدان بالذات فيلزم
له وجودان لا بالاعتبار ويمكن ان يوجه كلام المحشي بان ما دل بتوجيه الشارح
على انه يقول باتحاد وجوده في الخارج وبعدم وجوده في الذهن وكان
عنده اجزاء المحمولة الاجزاء الذهنية وعلى هذا التقدير لو افق بتوجيه الشارح
ان كان بعضها اعم من بعض يسمى متداخلة آه اي لا يريد بالمتباينة
التي قسيم المتداخلة المتباينة الاصطلاحية اي الذي لا يصدق بعضها
على بعض بل يريد ما هو ليس بمتداخل وهو متناول للمتساوي وبين الصور لانه
ليس بمتداخلين ويعرف فيه مدظله العالي بان ادخال المتساوي وبين تحت
المتداخلين اولى لانه يناسبه في الصدق وفي اندراجه تحت المتباينين
تكلف بعيد غاية البعد الا ان عبارة المتن لا يفي بذلك لانه قال ان كان

بعضها اعم من بعض متداخله والا فمتباينه ولان فى المتباينه ولان فى
للمتبدية عموم اندرج تحته وليس كذلك المتداخله لانه صرح بان الاجزاء فيه
اعم بعضها من بعض وعلى تقدير ادخاله باى تقدير يكون التقسيم حاصرا الا
يخرج منه قسم   س لانه الكاتب بالقوة مساو للانسان مع انه ليس
كذلك واعم بحسب المفهوم والنسبة فى الافراد انما هو بحسب الصدق اى صدق
احدهما على الآخر منظور بان ان يصادق كليا فمتساويان وهو المعتبر فى
بحث النسب والنسب بحسب المفهوم ان هو اعم اى العقل يجوز وجوده فى
غيره مثلا العقل يجوز وجود الناطق فى غير الانسان على كل الحيوان فلا
يكون اخص مطلقا من الحيوان ويجوز الكتابة بالقوة على غير الانسان
فعلى هذا لا يكون مساويا هذا ليس بمعتبر لانه ليس محل لقوانين العموم والا
على الاول فعلى هذا يكون الانسان والكاتب بالقوة متساويان
الخ والمتداخلان كان اعم من الآخر فان كان العام متقدما بالخاص الخ
الجنس انما يتقوم اى يحصل ويتعين بالفصل لان الجنس امر مبهم لا بد له
من المعين وهو الفصل ويعرف فيه مدظله بان النوع ايضا امر مبهم لان
ما يحصل فى فرد لم يزل ابهامه والجواب عنه ان فى هذا الجنس انتظار ذاتى
ولم يحصل جميع ذاتياته حتى يستعد باستعداد بخلاف النوع فانه
محصل له ذاتياته   جاريا مجرى الصفة الخ افاد الشارح هذا الكلام لان
بين الصفة والتقوم منافاة صريح لان الصفة يجب ان يكون متاخرا كلاف
التقوم   الشارح كان المادة انما يتقوم الخ المراد بالمادة ههنا الهيولى

الاولى وبالصورة الصورة الجسمية والفرق بين تقوم الصورة وتقوم
الفصل ان الصورة تحل الهيولى فهى بلا ان يعرض لها صفات مثل الوحدة
والكثرة والزيادة والنقصان كالماء الذى فى الجرة قابل للكثرة
بان ينصب فى الكيزان المتعددة حتى يكون الماء الواحد معروضا للكثرة
بلا زيادة افراده وتغير ذاته بل ذات تشخصاته وان الفصل الجنس بحيث
يصلح لان يحصل له افراد   س فلا ينافى تاخرها باعتبار آخر الخ كان
غرضه من هذه الحاشية دفع دور وارد وهو ان الصورة علة فاعلية
والمادة علة قابلية فكل منهما متقدم على الاخرى فيلزم لكن الدور لا شرفع
بما ذكره س ولا يخ من بعد اذ لدفعه يجب مغايرة الجهة غير جهة ذاته وههنا
جعل المغايرة جهة الذات لان حال القابل من حيث القابل والفاعل
من حيث الفاعل فالتحقيق ان يق ان الصورة موقوف على الهيولى فى
تشخصها وتشكلها والهيولى موقوفة عليها فى وجودها وتمام تحقيق ذلك
مذكور فى حاشية التجريد   الشارح لعدم كون الجنس للفصل الخ والا لزم
تكرار اعتبار الشئ فى مهية واحدة حقيقة وهو باطل بالضرورة ولهذا
قالوا ان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة له هذا   الشارح
والامر فيه هين وذلك بان يق ان الجنس جنس للمهية التى هذا الفصل
فصل لها فاضاف اليها وفى طلابه او اطلق الفصل واراد النوع
مجاز التسمية للكل باسم جزئه   والاتى خرعنه مع لعدم الخ افاده
مدظله العالى ان عليه مواخذة لان النسبة بين الفصل والجنس ليست الجلية

المعلولية بمعنى ان يكون الفصل علة لذات الجنس حتى يكون الناطق
متقدما عليه والجنس لا يتوقف عليه ذهنا اذ تعقل الجنس لا يتوقف على
تعقل الفصل ولا خارجا لان ذاته موجودة فالناطق علة للجنس في ضمنه
وتعينه لا في ذاته كما حققنا فتدبر . وان لم يكن العام موصوفا به كما
المقول على المقولات العشرة اى كالموجود والمجهول والمقولات العشرة
واحدها جوهر او تسع مقولات العرض وفي مثل قولنا الجوهر الموجود
جزء مهية ومتقوم بالمهية لعروضه لها وغير متصف بها بل المهية متصفة
بالوجود ثم التقوم بها الخاصة المطلقة لعدم وجودها الا فيه وقوله س
الاولى لكونها عارضة له قائمة به وجه الاولوية ان ليس عدم الوجود
الا فيه علة التقوم لان الناطق لا يوجد الا في الانسان مع هذا ليس مقوما
به ويمكن تصحيح كلام الشارح بتامل وتنظر كتركب الشئ اما بعلة الفاعلية
كالعطاء فانه اسم للفايدة الناشئة من الفاعل ح تركب الشئ وهو
الفايدة مع علته الفاعلية وكلام علامة المحشي اعم من تصحيح الشارح فان
الفايدة المنسوبة الى الفاعل اعم من ان يكون ناشيا من الفاعل اولا
لكن يكون منسوبا اليه واعلم ان المركب قسمان مركب من الشئ ومركب
مع الشئ مثل فمثل زيد قايم فانه مركب من الشئ وهو زيد والقايم لا المركب
مع الشئ لان زيد وقايم لا تركب المركب مع الشئ كالزيد في المثال المذكور فانه
مركب مع غيره وهو الناطق والمعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل
وغير ذلك وهذا المثال افاده مد ظله العالي وتحقيق الشارح والمحشي ان هذا المركب

مركب مع الشئ اى الفايدة مع اعتبار الفاعل لا مركب من الشئ كما صرح س الله
او بالصورية كالافطس وقوله المحشي هو تجوز بناء كلام المحشي على انه
حمل المركب على المركب مع لان وعلى التقدير ان يكون المركب مركب الشئ لا
تركب الانف المقعر مع علته القابلية س يلزم على اعتبار الانف
مرتين اى الانف مرة واحدة ماخوذة من المثال اى الانف الافطس
بمعنى المقعر الذي في الانف يلزم اعتباره مرتين وعرضه ان على هذا
يلزم اعتباره مرتين وليس الصواب لان من البديهي اعتباره مرة واحدة
واعتباره عند العقل وبحسب هيئة اللغة لا بحسب الاصطلاح مرة واحدة
لا اكثر لان على هذا يلزم اعتباره مرتين واعتباره مرتين مستحيل لان
هذه المهيات اعتبارات ولا يستحيل اختيار شئ فيه المفردات
س فان جعل الوصف خارجا اى في قولكم اذا جعلنا الافطس اسما للمقعر
الذي فيه وصف واذا خرج بقي التقعر ولا يلزم اعتبار الانف مرتين
والكلام خ عن التكرار فعلى هذا وصف الذي في قول الشارح وهو الذي
في قول الشارح وهو الذي فيه المقعر تخرج وبقي الانف فقط لا الانف
المقعر فعلى هذا الحين تركب الشئ وهو الانف مع علته الصورية وهو التقعر
والكلام يخرج عن الحزازة وارتكاب التجوز فافهمه فانه دقيق والحق
انه ليس كذلك فان الافطس بمعنى المذكور اى لا حاجة الى ارتكاب التجوز
والصواب ليس هذا لان الافطس اسم للانف المقعر ومثال المركب
من الشئ الذي هو الانف ومن علته الصورية التي هي المقعر وهذا التركيب

تركيب من الشيء لا مع الشيء وليس مثالا للشيء الذي ركب مع صورته حتى يلزم
تركب المع ويتوجه ان الاقطس اسما للانف المقعر وليس مركبا مع عليه
الفاعليه لان الانف المقعر لم يركب مع شيء ويحتاج الى ارتكاب التجوز
وهذا ليس بجيد لان على التقدير ان يكون التركيب تركيب المن لا حاجة الى
ارتكاب التجوز   لا يخفى عليك اي يرد هذا على المثال الاول من التسامح
ايضا وهو تركيب الشيء لعلة الفاعلية اي في جعل العطاء مثالا للشيء و
فسر بالفايدة المقرونة بالفاعل وهو لم يركب مع شيء وان جعل
العطاء مثالا للمركب من الشيء وعلته الفاعلية فليجعل الاقطس ايضا مثالا
للمركب من الشيء وعلته الصورية ومع الشيء هو الانف والصورة التقعر وفي
الاول الشيء هو الفايدة وعلته الفاعلية هو الاقتران به فلا حاجة الى ارتكاب
التجوز في كليهما الا ارتكاب التجوز في الاول بان العطاء على ما مر مثالا للشيء
ان يحمل على المجاز واطلق الشيء اي الفايدة المقرونة بالفاعل واراد به
جزؤه وهو الفايدة على التقدير حينئذ مثالا للمركب لا حاجة الى ارتكاب التجوز بل
فانه دقيق   او بالفاعلية كالاقطس وتصحيح الشارح اي كالانف الاقطس
ليصح افاده مد ظله ان لا حاجة ههنا الى التقييد بالانف لان على هذا يحمل المركب
مركب المع ويكون تركيب المقبول مع القابل وليس لهذا دخل في المثال
الصورية بان يكون ههنا مثالا للمركب مع الشيء اذ يحتاج الى ارتكاب التجوز
ولا يخفى ان ههنا المقبول هو التقعر والقابل هو الانف و يكون
ضم المقبول مع القابل ولا حاجة الى ذكر الانف لان الاقطس يكون تركيب

الشيء وهو التقعر مع علته الفاعلية التي هي الانف   بس لا حاجة الى ذا
عرضه ايراد ثمة اعتراضات على الشارح اولها ان الاقطس بمعنى التقعر الذي
في الانف مثال للمركب من الشيء وعلته القابلية التي هو الانف ولا حاجة
الى قيد الانف وقول الانف الاقطس وثانيها انه موهم للتكرار لان
الانف معتبر مرة صريحا ومرة ضمنا في قولك في تفسير الاقطس بالتقعر
الذي هو الانف وثالثها انه مناف لما ذكره الشارح في الحاشية التركيب على
قول المص في الفرق بين العطاء والرازق لانه قال ثمه الفرق بين
تركيب العلة بالمعلول والمعلول بالعلة بان لو اعتبر العلة اولا ثم المعلول ثانيا
فتركيب العلة بالمعلول ولو اعتبر المعلول اولا والعلة ثانيا فتركيب المعلول بالعلة ولا
شك ان الاقطس مثالا للتركيب العلة القابلية وعلى هذا يكون مثالا للتركيب
بالمع لان فيه يعتبر اولا الانف الذي هو علته القابلية في قولك الانف
الاقطس   لا يتوهم عدم الفرق آه اي لا يتوهم الفرق بين مثال
المص في تركيب المع بالعلة والعلة بالمع كالعطاء والرازق باعتبار ان
فيهما يعتبر العلة والمع ولا يق فعلى هذا لا حاجة الى التكرار لانا نقول
وان كان في المثالين تركيب العلة والمع الا ان تركيبهما بالاعتبار لان
لو كان بالمعتبر الضم بالعلة تركيب العلة ولو كان الضم بالمع تركيب المع
وما ذكرت في الحاشية السيد بانه ايضا افاده مد ظله العالي ان تحقيقات
السيد بنا في هذا الفرق وتوجيه في عبارة المص لهذا التكرار لان لو كان
تركيب العطاء والاقطس تركيب المن الجزان في مرتبة واحدة وليس لهما

اعتبار متقدم و مؤخر لان الافطس مثلا المركب من الشئ والصورة اي
الانف والتقعر وليس له اعتبار الشئ اولا والصورة ثانيا فلهذا اعترض
الفرق في المثالين وجه التكرار واما اذا كان المركب المعه فيصدق
اعتبار اولية العلة والمعه لان على هذا العلة اما مركب مع المعه او المعه
مركب مع العلة ونهايته ان يمس الحاجة الى ارتكاب التجوز واعتراضات
السيد في المثال الاول يرد عليه واما بمعلولانه كالخالق والرازق
وكذا جميع المشتقات مركب من العلة والمعه واما ان الخالق والرازق مثالان
للمركب المعه بانهما اسمان للفاعل اي في هذين الاسمين كان منظور الحال
التي العيناش للفاعل باعتبار انبائهما الى المعه كما ان العطا تركيب من
الفايدة باعتبار انتسابه الى الفاعل س باعتبار امر اشتمل على المعه
اذ وهو النسبة الى الفاعل وذلك لان الرازق ليس مركبا من الذات
والمرزوق الذي هو معلولها بل مركب منها ومن النسبة المتعلقة به فاطلق
المعه واراد به النسبة المتعلقة به حقيقة او اضافية اذ قد يطلق الح
ان الحقيقة معان كثيرة وههنا ما يقابل الاضافي اي ليس اضافي ولا يكون
جزئيه بشئ والمراد بالاضافي ما يكون جزئيه لشئ وليس بحقيقي كالعدد
اي ليس للعدد اجزاء مختلفة كالعشرة عبارة عن عشرة واحدة ومتشابهة
الاجزاء اي ليس بمختلفة الماهية بل حقيقتها وماهيتها متحدة ومتشابهة فيه
نظر لانه انما يصح اعلم ان هذا اشارة الى الخلاف في انهم هو ان العدد
مركب من الوحدات فقط او منها ومن الجزء الصوري مستدلين بان للعشرة

مثلا خاصية ليست لغيرها كما انها نصف العشرين وثلث الثلثين والخاصة
يجب ان يكون مبدءها هو الصورة الحالة فيها فاذا كان على هذا للعدد
جزء صوري للعدد ولا يكون متشابهة لان احد جزئيه هو الصورة وواحد
جزئيه هو المادة وهما مختلفان لا يتحدان بالماهية فلا يكون مثال المتشابه
س هذا انما يتم اعلم ان وجه النظر على تقدير اعتبار الجزء الصوري
في العدد امران احدهما ما حققه الشارح وهو انه اذا اعتبر الصورة في العدد
لا يكون متشابهة لاختلافهما بالحقيقة لان يكون التركيب العلة والمعه فكان
عن المتقسم خارجا فلا يكون مثال المتشابهة لان المراد من المركب من العلة
والمعه ان يكون بعض الاجزاء علة البعض وعلى تقدير وجود الجزء الصوري
في العدد ولا يكون هو علة لاجزاء آخر وثانيهما ما فيه المحقق الشريف بان لا يلزم
من ان لا يكون هو علة الجزء آخر ان لا يكون معلولا ايضا فيجوز ان يكون
معلولا للاجزاء المادية وعلى هذا يكون التركيب تركيب من العلة والمعه
ولذلك قيل الحاصل فيما افاده ظله العالي انه قال الشيخ الرئيس في الاشارات
ان المركب قد يكون لشئ مع شئ فقط من غير حصول غيره كالعدد فانه عبارة
عن اجتماع الواحدات وضم عدد مع عدد ولا يحصل له سوى الاجتماع شئ
وقد يكون به تركيب شئ مع شئ مع حصول الشئ آخر كالصورة التي حصلت
عند الاجتماع حتى يكون مبدء الآثار والافعال ومثاله من الممتزج كالاسطقسات
الياقوت فان له امتزاج العناصر صورة يكون مبدء الآثار كاللون والمعادن
والخواص كالتفريح وغير ذلك وصاحب القيل الشيخ والحاصل فيه شئ

مع شيء فقط نفس عبارته فظهر من هذا ان التحقيق كلام الشيخ وجوز الصوري
لا يعتبر في العدد وليس سوى الوحدات شيء فح لا يحتاج لفظ المحشي في كلامه
افاده مدظله ان الاستظهار في جانب المعرض والضعف في جانب
المستدل لان اثبات عدم حصول الشيء آخر عند الاجتماع صعب
الخ وينبغي ان يعلم آه هذا جواب من سؤال مقدر تقدير السؤال ان للعدد
خواص فيجب ان يكون لها صورة حتى يكون مبدئها اجاب بان تلك
الخواص العدد وعينه وليس زايدا على نفس الاحاد التي يبلغ جملتها بالعدد اي
اعتبار الخاص الذي يستند اليه الخواص نفس العدد ولا زايدا فيها لا نفس
الاحاد والاحاد جملتها يبلغ بالعدد ولا لشيء آخر وعين للعدد ومبلغها
العدد واما اطلاق اسم الصورة النوعية على هذا الاعتبار الخاص بالمجاز
لا بالحقيقة لانه نفس العدد وقد حقق لا يحصل للعدد سوى اجتماع الوحدات
شيء فلا يكون له صورة فاذا اطلق اسم الصورة النوعية على الجملة التي يبلغ
الاحاد لكان بالمجاز اقول فيه بحث لان الشكل مفسر بتفسيرين اي الشكل يفسر
ان احدهما ما يستعمله المهندسون وهو ما يحيط به حد واحد او حدود كالمربع
والمثلث ويعنون بذلك مقدارا مشكلا وبذلك المعنى من مقولة الكم لان ما احاط
به حد او حدود اما ان يكون سطحا او جسما تعليميا لا الخط لان نهاية الخط هو النقطة و
لا يتجزى والمراد بالحد ما يتجزى وثانيهما ما يستعمله الطبيعيون وهو الهيئة الحاصلة
من وجود الحد او الحدود كالتربيع والتثليث وهو بهذا المعنى من مقولة الكيف
والمختص بالكم وليس النسبة على كلا التقديرين جزء مفهومه وحقيقته بل عارض

لها والعروض لا يخرجه عن كونه حقيقيا في نفسه وينبغي ان يعلم ان
المراد من الشكل اي الشكل الذي يعتبر في الخلقة ليس هو الشكل بالمعنى الاول لان
الشكل بالمعنى الاول من مقولة الكم فيلزم ان لا يكون الخلقة من مقولة الكيف لان
المركب من الشيء وغيره هذا الشيء وان كان لفظ الشيخ آه القاطيغورياس
وهو مقولات العشر والشيخ ذكر فيه ان الخلقة هو الشكل من حيث هو محسوس
ويكون له لون فيكون الشكل الملون خلقة وهذا يدل على ان المراد منه المعنى
الاول لانه صرح بالمحسوس والشكل بالمعنى الثاني كالتربيع ليس بمحسوس لانه من
مقولة الكيف المختص بالكم المقابل بالكيف المحسوس وفيه بحث لانه ان اراد
بالمحسوس المحسوس بالذات فلا يكون المقدار ايضا محسوسا بالذات لانهم صرحوا
بان المحسوس بالذات هو الضوء واللون وان اراد المحسوس بالعرض فيكون
كل منهما محسوسا بالعرض وايضا صرح بكونه ملونا والملون المقدار لا الهيئة قوله
اظهر ان الشكل اي الخلاف في ان الشكل بالمعنى الثاني جزء الخلقة او بالمعنى
الاول ولا خلاف في الخلقة لانهم اتفقوا على ان الخلقة من الكيفيات المختصة
بالكميات والثاني كالاقرب والابعد فان الاقرب الزيادة في القرب
والزيادة نسبة لغيره والقرب ايضا نسبة لغيره وكذا الابعد الزيادة
في البعد وكل منهما نسبة لغيرها قوله وقد يورد هنا ان السرير جوهر فاذا
اعتبر في تحقق ماهيته نوع من النسبة التي هو العرض لزم تقوم الجوهر بالعرض
وهو ح لانه دور لان العرض في التقوم محتاج الى الجوهر فلو كان الجوهر
ايضا متقوما عليه لكان دورا والجواب عنه بوجهين احدهما ان الممتنع

يقوم الجوهر بالعرض القايم به للزوم الدور وهنا ليس كذلك لان السرير التى هو العرض ليس متقوما بالجوهر الذى هو السرير بل متقوما بجزء الذى هو الخشب والكل اى السرير متقوم بالعرض فلا يلزم الدور لان العرض متقوم على الجزء والكل متقوم عليه واما كون العرض جزء الجوهر لان معنى الجوهر الموجود لا فى موضوع ويصدق على السرير التى جزءه العرض انه موجود لا فى موضوع فلا باس بجزئيته بالجوهر وثانيهما ان الممتنع تقوم الجوهر بالعرض الذى هو المحمول عليه بالمواطاة لانه على هذا يلزم محذوران احدهما اجتماع المتنافيين لان الموجود فى الموضوع محمول على العرض فى المواطين والعرض لو كان محمولا على الجوهر الذى هو الموجود لا فى الموضوع لزم اعتبار الوجود فى الموضوع فى الجوهر لان المحمول على المحمول على الشى محمولا على الشى وثانيهما ان لو كان محمولا لكان متحدا بالوجود بالذات مع كونه متقوما به ومتاخرا عنه بالذات فيندفع بهذا الجواب السوال الوارد فالنسبة بين التفسيرين العموم من وجه وذلك ظاهر اى بين تفسيرى الشارح والمحشى العلامة العموم من وجه لتصادقهما فى الانسان لانه موجود فى الخارج وفى وجوده ايضا لا يحتاج الى الفصل ويفارق تفسير المحشى فى العقل لانه ليس موجودا فى الخارج ويمكن ان يوجد بلا انضمام فصل اليه ويفارق تفسير الشارح فى الحيوان لانه موجود فى الخارج ولا يمكن ان يوجد بلا انضمام فصل اليه فعلى هذا العقل ليست نوعا محصلا لانه فسر بكونه موجودا فى الخارج وجزؤها ايضا يجب ان يكون موجودا فى الخارج والعقل نفسه ليست موجودا حتى يكون جزؤها موجودا اقول لانه

لما فرضه العقل مركبا اى فى الحيوان الابيض لا يوجد الا مقارنا بفصل يجب لان هذه الماهية ماهية اعتبارية ولما فرضه العقل مركبا من الحيوان والابيض فقط لا يحتاج الى انضمام امر آخر لا داخلة فى الوجود وجوابه ان العقل لا يكون فى الخارج كذلك حتى لا يحتاج فى وجوده فى الخارج الى انضمام فصل بل العقل فرضه كذلك فلا يحتاج تركبه وجوده فى العقل الى انضمام فصل لان عنده كذا فقط فتامل المحشى نوعا محصلا المحصل ماخوذ من الحصول بمعنى الكون والوجود فعلى تفسير الشارح يكون معناه موجودا فى الخارج البتة وعلى تفسير العلامة يكون معناه الماهية التامة اى لا يكون ناقصة الشارح وفيه نظر آه والحاصل ان فى كلام المحشى قرينتين على ان المراد بالنوع المحصل ما فسره الشارح ذكر من بعدهما قوله وجزؤها يجب ان يكون موجودا وثانيهما ان حصلت باعتبار العقل آه وذلك لان مقابل الماهية الاعتبارية الماهية الحقيقية وهو اعم من الجنس والنوع فعلى ما ذكره الشارح يجب ان يراد بالنوع المعنى اللغوى اى مفهوم من المفهومات لا النوع المنطقى وثالثها ما افاده الاستاد مد ظله العالى ونسب الى نفسه وهو قول المحشى فهى الحقيقة لان الحقيقة يطلق على الموجود فى الخارج لكن لا دخل للموجود فى قوله آه هذا جواب منع عدم التغاير فيكون بحث الشارح على المحشى وارد وحاصله ان اخذ الموجود فى الدليل فيكون معنى الدليل لجواز تركبهما من المعدوم ويكون معنى المدعى ولا يجب كون جزئيا وهذان المفهومان متساويان فى الصدق تامل سرّ ان يرد التقرير الى قياس استثنائى وذلك بان يقال لو وجب ان يكون

جزءا موجودا لما جاز تركبه من المعدوم لكن يجوز تركبه من المعدوم فلم يجب تركبه من الموجود فيكون قول المص يجوز تركبها آه لبيان بطلان التالي
اذ اختلفا في الباقي افاد مدظله العالي ان يجب ان يراد بالاستواء الاستواء الا
حتى يلزم الاختلاف في جميع الباقي وكان ما به الاشتراك جنسا لان
ليس كل ما به الاشتراك جنسا بل تمام المشترك ومثاله كالحساس مثلا
فان ماهيتي الانسان والفرس تشترك فيه مع عدم كونه جنسا لانهما في
غير الحساس ايضا يشتركان كما في الحيوان والمتحرك بالارادة وغيرها
وجنسهما الحيوان لان في جميع غير الحيوان يختلفان والفصل
علة للجنس على معنى انه لا يحصل في الوجود آه افاد مدظله العالي ان الجنس
على هذا المعنى ايضا علة للفصل لان الفصل ايضا لا يحصل في الوجود
الا اذا قارن الجنس فيجب ان يراد بالمقارنة الخاص وهو المقارنة
بطريق التحصيل حتى يصح وهو ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى
ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء
كثيرة واذا قارنها الفصل يتحصل في الحصة فظهر ان الفصل بهذا
المعنى يكون علة للجنس والمراد بالمقارنة المقارنة التي يتحصل في الحصة
المعينة والعلة بهذا التفسير ضرورية اي العلية بالمعنى المذكور ضرورية
لا يحتاج الى البرهان ولهذا استدل عليها الشيخ لما حرره بناء
على ما قدمه من المثال اي مر من ان لا يحصل ماهية المركب الحقيقي الا اذا
كان لبعض الاجزاء احتياج الى البعض وتعرف فيه مدظله العالي بان

هذا التحقيق في المركبات الخارجية وما نحن فيه الماهية الذهنية فيجوز ان
يستغني الاجزاء فيها اي بعد زوال كل فصل آه اشارة الى دفع
توهم وهو ان المفهوم من قوله بعد زوال القوى آه ان زوال جميع القوى
اذ القوى لفظ جمع وجميع الفصول لا يزول عن الجنس الجسم النباتي تأمل
من الى توجيه كلامه بان المراد زوال كل فصل من كل نوع على سبيل
التوزيع تأمل اراد بالفصول الطبيعة آه حاصله ان القوى صورة
نوعية للنبات ومبدء للفصل لا الفصل لانها ماخوذ لا بشرط شيء فهو
مدرس ر وتفسير الشارح القوى النباتية بالفصول فيكون تسمية الفصل بالقوى
النباتية من قبيل تسمية المنتزع باسم المنتزع منه الشارح ويمكن ان يمنع هذا
دخل من المحشي على نظره حاصله ان الانسان في السنين المذكورين نام
بالفعل والجسم النامي بعد زوال القوى ليس بنام بالفعل فمحصل الكلام
ان المحشي اراد بالنامي النامي بالقوة كما في الشيخ والكهل ولذا يرد بحثه
وثانيا منع عدم فعلية النمو فيهما بل قال بفعلية النمو فيهما الشارح بل الباقي
هو الجسم لا الجسم الباقي آه فما يقال من انا نعلم بديهة ان الشجر بعد قطعه باق
بحاله ولم يتغير الشخص الاول فهو بديهة الوهم ولا يعبأ به لا بديهة العقل
الشارح فلم يصح قوله والقوى النباتي آه حاصله انه اذا كان في الموضعين
جسما نباتيا ينبغي ان يراد منهما في الموضعين جنسا حتى يتلايم اجزاء الكلام
فيلزم ان الفصل فصلا للجنس واذا اريد فيهما نوعا في الموضعين فلا يتم
التقريب اذ المدعى بقاء الجنس بعد زوال فالاولى ان يراد بالاول النوع

وباشارة الجنس كما فعله المحشي   الشارح في الحاشية ولانا نقل الكلام الى الذاتي
ح لانخوض شيا عنه بهذا الكلام او من قبيل ان يقال لم اختص زيد بنفسه ولم اختص
هذا بهذا ولم اختص الناطق بالمحل ثم المراد بالمفارق ما لا يكون جزءا للهوية ولا محلها
ولا حالا فيها ولا مشتركا معها في المحل ثم المفارق اذا كان موجبا يكون
نسبته متساوية الى الكل واذا كان مختارا فلا بد كذا افاده   وقولهم لان
نسبة المقارن الى غيرها آه يجوز ان يكون للمفارق نسبة الى احدهما دون الآخر بعلمها
س لو خص اللوازم آه اي لو خص هذه اللوازم بان هذا اثر صادر عن الهوية
لا يدعى ان هذا مستند الى الهوية ويتم البيان اذ لا يقول احد ان اثر الصادر
عن الشيء لم اختص به   س فنقول ما ليس بعرضي وان آه محصله ان المتبادر
من الذاتي الجزء وقد يطلق على الاعم من تمام الحقيقة والجزء وما ليس بعرضي
وان كان جزءا للذاتي لكن جزء ما له بالمعنى الاعم ما ليس بعرضي ليس بصريح
في التركيب لانه اذا المراد منه الذاتي لكن بالمعنى الاعم بخلاف الذاتي فان
المتبادر منها الجزء   س الماخوذ من حيث انه جزء للانسان اي الناطق
محمول على الانسان وعلى الناطق ايضا وحض س ان الناطق كيف
يحمل على الناطق ان في الحمل يجب التغاير فيه بان الناطق المقيد بقيد
الحيثية اي الجزئية للانسان مصداق الناطق وقال على سبيل العروض
لانه لو لم يكن هذا المقيد على سبيل العروض لزم التركيب فيه لان على
هذا يكون الناطق مع قيد الجزئية وهذه مركب وهذه المغايرة كافية
في صحة الحمل   س لا يوجب التركيب في كل واحد منهما لحقيقة ان لا يلزم

من اختلاف المشتركات في السلوب في المثال المذكور بل الى المعنى المحقق
س بان التركيب لكل واحد لا يجب على تقدير ان يكون احدهما كما
صدق ان لا تركيب في كل واحد منهما   الشارح كالناطق مثلا هذا في المشهور
ليس بسيطا لان معناه ذات ثبت له النطق وهو مركب لكن لا باس بالمثال
واما التحقيق فان الفصل بسيط ولعدم الاطلاع على حقيقته عبر عنه
باقرب اللوازم له وهو الناطق   المصـ لاشتراكهما في حقيقة الفصل آه
وذلك لان معنى كون الانسان مشتركا مع الناطق في حقيقة الفصل كون
الفصل جزءا له واشتراك الناطق مع الانسان فيها عين الفصل
المصـ ولا يجوز ان يكون المنفي عدميا آه اعلم انهم اختلفوا في ان التشخص
والوجود متحدان بالذات والتغاير بينهما بالاعتبار ام متغايران بالذات
وذهب الفارابي الى الاول واختاره المحقق الدواني فذلك الامر من حيث
انه منشأ الامتياز تشخص ومن حيث انه مبدأ الآثار والاحكام وجود
وذهب بعض المحققين الى الثاني وقالوا هما متغايران في المرتبة
ولهذا قالوا الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يتشخص المعلوم ولا
يتحقق به غيره افادوا وفيه ان فيه بحث لان التعين ليس امرا متعينا الشيء
بل هو نفس الشيء اجاب عنه المحقق الدواني بان التشخص نفسان تعين واقعي
وهو نفس هويته وتعين عند العقل وبه يتعين عند العقل لا بالتعين الواقعي
وهذا من قبيل ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الوجود شيء يحصل به الهوية
فابطله المحقق الطوسي آه وقال وليس الوجود معنى يحصل به الهوية في الخارج

بل المحصول اي بل الوجود عين المحصول فالتعين اذا اعتبر في الخارج كان
الشي معينا واذا لوحظ في الخارج تعين الشي باعتباره لا بسببه واذا حصل
في الذهن يكون معينا موجودا كالوجود الحاصل فيه موجود فيه وفي الخارج
ملحوظ بالهية ش امر زايد على المفهوم من النوع ام لا اه هذا القول
يشعر بحسب الظاهر بان التعين عين المفهوم من النوع المفهوم من النوع ولا
يخفى فساده بل المراد ان التشخص امر زايد على المهية ام حال اذا ادركت
المهية بنحو ادراك الاحساسي يكون متشخصة واذا ادركت بادراك العقلي
لا يكون متشخصة والحق ان الادراك الاحساسي مناط الجزئية لا مناط التشخص
فان علمه تعالى بزيد بطريق التعقل وليس بمانع عن صدقه على كثيرين فيشمل تعقل
الانسان ومع هذا العلم تعالى ان زيدا جزئي والا لزم الجهل وهو ج عليه تعالى
ومنشا علمه تعالى بجزئيته هو تشخص زيد اعني نحو وجوده الخاص الذي يتعلق
به جعل خاص بل الاصوب ان يقال علمه تعالى بالجزئيات علم حضوري والشهود
العلمي الذي يكون مناط الجزئية وذلك انما يجري في علمه تعالى جل جلاله بالمعدومات
الجزئية ش اما على الاول فلان كل ماهية نوعية اه حاصل هذا الدليل
ان تصور المهية النوعية غير مانع عن صدقه على كثيرين وتصور زيد مانع
عن ذلك فلو لم يكن التشخص زايدا على المهية لكان كلاهما مشتركا في
الحكم لكنهما ليس كذلك فهو زايد عليها ويرد عليه انه يجوز كون تصور زيد
مانعا عن ذلك ناشيا عن نحو ادراك خاص لا عن امر زايد على ماهيته
ش فلذلك من ادعى اي من ادعى ان النوع مقول على كثيرين هذا

الادعى

الادعى ليس متناقض لكون جهة نوعية بل لطالب عنه البرهان اما لو ادعى
ان الشخص مقول على كثيرين هذا متناقض لتشخصيته وكذلك من ادعى انحصار
النوع في الفرد ليس هذا الدعوى بديهية بل لطالب عنه البرهان بخلاف التشخص
فان من ادعى ان الشخص منحصر في الشخص يكون هذا الدعوى بديهية فعلم ان
بين التشخص والمهية النوعية تغاير ش اما عدم الهوية المطلقة اه الهوية
لو كانت عدمية فلا سبيل الى كونها عدما مطلقا لانه لا يكون التميز عنه
فاما عدم هذه المهية التي هي معروضها او مهية اخرى او عدم هوية
مطلقة او عدم لاهوية او عدم هوية آخر وههنا احتمال كثيرة لم يذكرها
الا الاحتمالين او غيرهما بين البطلان لا حاجة الى ذكره وفيه ابحاث
احدها لا نسلم انه يجب ان يكون عدم الشي حتى يكون له مورد وعلى تقدير ان يكون
له مورد لا يلزم ان يكون شي آخر مورده وقوله لكان اما عدم اللاهوية
او الهوية معناه ان الكل سلب مورد ومورده احد النقيضين فيكون اما
الهوية او نقيضه وهو اللاهوية اما هوية اخرى اه اي يكون عدما
لهوية الآخر لا عدم نفسه لان الشي لا يكون عدما لنفسه فلا يكون عدم هوية
نفسه بل عدم هوية الآخر الثاني لو لم يكن التعين عدميا اه توضيحه انا ان
سلمنا ان التعين امر وجودي فيتم كبرى الدليل وهي كل ما لا هوية له
وجود في الاعيان اه وهو عين المدعى وهذا مثل الوجود كما ان الوجود
لغيره وليس موجودا كذا التعين يعني لغيره وليس معينا موجودا الثالث
كان مصادرة على المط وهي جعل المدعى جزء الدليل او عينه بان يجعل كبرى

او غير ذلك بل اشتمال القياس على صغرى غير معتبرة آه اي صغرى
القياس ان العدمي لا هوية في الاعيان واذا كان العدمي ولا هوية له في
الاعيان واذا كان العدمي ولا هوية له في الاعيان بمعنى واحد فلا يكون
الحمل مفيدا ولا تفرقة ايضا في الموضوع والمحمول لان المحمول بعينه الموضوع
وبالعكس الخ واما الثاني فلانه انه جزء من المعين اجاب عنه صاحب
المواقف بانا لا نريد بالمعنى معروض التعين ولا نريد به المركب من العارض
والمعروض بل نريد امرا ثالثا مثل زيد فانه لا ريب للعاقل ان زيدا موجود
ولا شك ايضا انه ليس انسانا فقط والا لزم ان لا يمنع نفس تصوره عن صدقه
على كثيرين فهو موجود ومعه شيء آخر جزء له وهو التشخص ثم قال ان جزء
زيد في الذهن لا في الخارج اورد عليه ان كل جزء ذهني يمكن اخذه بلا
شرط شيء وبشرط لا شيء واذا اخذ بلا شرط شيء يكون كليا والتشخص
ينافي الكلية لانه تشخص لذاته وكل ما هو تشخص مانع عن صدقه على كثيرين وايضا
كلامه ان الزيد لا يصدق على عمرو بجهة التشخص ممنوع لجواز ان يكون عدم
صدقه عليه وعلى غيره ناشيا عن نحو ادراكه وعن عوارضه المشخصة لا من
جهته س ان لو كان تعينه زايدا آه وذلك لان التعين لو كان زايدا
الزم زيادة الوجود ايضا لانهما في مرتبة واحدة في التقدم واذا كان
الوجود عينه لزم تقدمه على التشخص فلم يجز الثاني وهو اولى لاشعاره آه
وايضا لو قد والفاعل لتعدد والتعين نزعمها في التشخص الخ لاتحاد علته
اي علة القابل لان القابل الواحد لا يمكن ان يكون قابلا لفواعل متعددة

واذا كان علة التعين القابل وكان واحدا كان المعلول ايضا واحدا هو
التعين ومحصول الكلام في هذا المقام ان لو كان علة التعين
الهيئة لزم انحصار التشخص لان الشيء الواحد لا يكون متباينا فاذا كان
الهيئة الواحدة علة التعين لزم انحصار المعلول الذي هو التعين في الفرد
كذا الكلام في القابل والفاعل الخ كما لو اليه هذا مثال للقوابل
مختلفة بالماهية ومثال القوابل المختلفة بالعدد وهذا ما ذكره س من
ان الماء المبعض في الوضع اذ ليس لها الا اختلاف بالماهية اذ هيولى الكل
واحد بالتشخص ثم المراد بالقابل هنا هو الهيولى الثاني والهيولى الاولى
في المواليد الثلث غير مختلفة وانت خبير بانه لو اعتبر كون الاختلاف
اعم من ان يكون بالماهية او بالعدد فالهيولى الاولى ايضا مختلفة في المواليد
الثلث واعلم ان الاختلاف بين نطفات الانسان اتحاد نوعي واختلاف
شخصي وبين نطفة الانسان والفرس اختلاف شخصي ونوعي واتحاد
جنسي وما قيل ان المحصل محض الكلام ان علل التشخص ليس منحصرة في الجنسين
بل قد يكون علة التشخص المزاج او استعداد اي عرض يتبع المزاج
يحصل بعد المزاج او جزء الصوري المركب وعلى هذا القياس س
لا تبقى الصورة علة المادة اي حقق ان الصورة الجسمية يكون علة للمادة
اي الهيولى والصورة النوعية مقدمة لتقدم العلة على المعلول فالجواب ان هذا
في البسائط وكلامنا في المركبات وصورة النوعية المركبة متاخرة عن مادته
التي هيئة يعرض لها افاده مدظله ان فيه ابحاث احدها ان الهيئة عارض

للنفس قايم به والعارض مؤخر عن وجود المعروض فكيف يكون الامر المؤخر
مشخصا لها ثانيهما ايضا ان الانفعالات والافعال عارضة لها فكيف يكون
علة لتشخصها ثالثها لو كان لها حين العلاقة تشخص وبعد المفارقة تشخص
آخر فيلزم ان يتبدل ويتعدد تشخصها مع اتفاقهم على ان النفس بعد وجودها
لايزال ويستمر تشخصها ويبقى ابدا واجاب عن الثالث بانه يجوز ان يكون
الهيئة علة محدثة لتشخصها والصفات العقلية والانفعالات الادراكية
علة مبقية له فلا يلزم تعدد تشخص واحد وعدم استمرارها س انما
يدل اي هذا يدل على ان التشخص لا يكون بالمباين وهو خلاف الواقع
لان المباين لا يقع علة لتشخص المباين لانه لا يكون مشخصا وقيدنا للمباين
فجاز كون البدن مشخص النفس الش فلا يكون التعين الذي هو طبيعة
واحدة عندهم آه غرضه توجيه كلام الش قبل ان الطبيعة آه بما حاصله
ان هذا القول وان كان معقولا في نفسه لكن بحسب الظ لا ربط له بالمقام
فربطه كما هو في الشرح فيحتمل ان يكون المراد المهم من ذلك القول ههنا امران
احدهما ان بالقاعدة المقررة للقوم وهو الذي الوجود عين في الواجب وزايد
في الممكن ثبت عدم ثبوتية التعين وهو المناسب للمقام وثانيهما على تقدير ثبوتية
ينتقض عليه الوجود في الواجب والزايدية في الممكنات س او على
هذا التقدير آه محصل الكلام السيد س ثبت ان احديها ان لا يكون
التعين طبيعة نوعية بل كان الاشتراك في التعينات باللفظ التعين
ففي هذا يجوز اختلاف اقتضاؤها بان يكون بعضها مقتضيا بالمحل وبعضها

وثانيهما ان على عدم تقدير اشتراك اللفظي وفرض اشتراك المعنوي
جاز ان يكون مفهومه عرضيا عاما لهذه الافراد ولا يكون نوعا وتمام
ماهية افرادها فيجوز ان يكون معروضاته مختلفة في الاقتضاء واللااقتضاء
وثالثها ما ذكره الش س واما العارض فهو محتاج آه اي المحتاج
في حلوله الى المحل واما افراد الطبيعة فلا يحتاج اليه لانها عرض عام بالنسبة
الى الافراد لا جنس الش والقايل ان يقول كل مفهوم آه قيل فيه بحث
لانه ان اراد بالمستغني عن المحل ما يكون طبيعة مقتضية لعدم الاحتياج فنقول
انما يجوز ان لا يقتضي الاحتياج ولا عدمه وان اراد به ما لا يكون طبيعة مقتضية
الاحتياج فنقول لا يلزم من عدم كونها علة الاحتياج الى المحل ان لا يحتاج
اليه بل يجوز ان يحتاج اليه بواسطة علة اخرى وهذا الكلام من شرح هداية الفاضل الشيخ
فانظر فيه الش بل الجواب آه لا يخفى لمن ان الحكم ان الطبيعة لو لم يقتض
فكيف يقتضي الافراد ذلك الاحتياج لان الطبيعة يتعلق الافراد فالجواب الصحيح
هو ما ذكره س بقوله ويجوز ان يكون عرضيا اي عرضا عاما الش
يجوز ان لا يكون تعين التعين ثبوتيا آه قال المحقق الدواني آه انا نعلم
بالبديهة انه اذا كان شيء في محل والمحل يتصف بوجود هذا الشيء يمتنع
ان يكون بعض افراده معدوما كالسواد والحركة فانهما كانا بيانين في
الجسم الجسم يتصف بوجودهما فمن الممتنع ان يتصف بالسواد المعدوم
والحركة المعدومة ففي هذا لا يجوز ضرورة ان يكون التعين ثبوتيا وتعين
التعين عدميا بل الحق في الجواب ان يقال التعين مشخص لذاته وتعينه بعينه

فلا يلزم الشئ كذا افاده مد ظله س واما الحصص العارضة آه يعني ان التعين
وان كان عرضا عاما بالنسبة الى افراده المتعينة بذواتها لكنه نوع بالنسبة
الى الحصص العارضة لافراده فتعين ذلك الحصص بتلك الافراد وبتعين
الافراد بذواتها س واما لو كان عدميا فلا يحتاج الى علة اصلا آه
والعدمي العرفي لا يحتاج الى العلة لكن التعين وان كان عدميا
لكن منشأ انتزاعه موجود ففي انتزاعه عنه يحتاج الى العلة كذا افاده
س واما لو كان عدميا فلا انضمام هناك مقصوده آه من هذه
الحاشية النسبة اللازم على تقدير وجوديته اما لو كان عدميا فلا يلزم
محال من التسلسل وغيره وافاده مد ظله ان مبنى هذا الدليل على الاتصاف
والشئ يتصف بالعدمي فعلى تقدير عدميته ايضا هذا التسلسل لازم كما
لا يخفى فتامل س فلا يمكن ان يكون التعين بالغاية وفيه نظر لانه ان
اراد بالعلة المحتاج اليه فالعلل كثيرة مثل الشروط ورفع الموانع والمعدات يكون
فلا ينحصر التشخص في المذكورات وان اراد بها العلة المؤثرة فالفاعل لا
علة بهذا المعنى وهو عده من علل التشخص وان اراد بها علل المخصصة فلا مانع
من ان يكون الغاية مخصصة به وما قيل من ان الغاية مؤخرة فلا يجوز ان
يكون علة لتقدمها فليس بشئ لان لها تقدم ذهني وهذا كاف في المخصص
الشئ والمتقدم على ما مع الشئ متقدم على ذلك الشئ آه فيه بحث لان
على هذا يلزم عند المتقدم الزماني على معين بالزمان واما اذا كان معيتهما
بالذات فلا يصح لان هذا يلزم لو كان المتقدم علة لكليهما اما اذا كان لاحدهما

فلا

فلا يلزم تقدمه عليهما الشئ التسلسل اللازم من جانب المعلول آه اعلم ان التسلسل
في المعلول يكون مبدأ السلسلة علة وفي جانب العلة يكون المعلول مبدأ او
في العلة مطلقا في جانب المعلول فتمييز احدهما لا يعرف وهو ليس بمحال وما منهما
المجتمعة في الوجود وهو محال والتسلسل اللازم هاهنا من هذا القسم فهو محال
ذكره المحقق بطلان التسلسل في العلة منحصر في الغير المتناهي بالفعل الشئ الجلي
لا يستلزم يكون الحاصل آه هذا التمهيد لدفع نظر صاحب المطالع وفي هذا
الكلام ايضا نظر اذ غرض الحكماء من قولهم تعقل الكلي بالكلي لا يوجب التشخيص
هو ان الكلية لا الة الجزئية فجواب الشارح لا يدفع نظر صاحب المطالع
ودفعه بان يقال المراد من عدم افادة تعقل الكلي بالكلي التشخيص هو عدم
افادته اياه في نظر العقل لا في الواقع فانه طار الوجود وان كان في
الواقع شخصا لكن بتصوره عند العقل لا يمنع عن صدقه على الكثيرين ومدار
الكلية والجزئية هو ادراك العقل س المراد من الماهية انما الامر الكلي آه
لهية الطلاق ان احدهما يجاب به عن السؤال بما هو هو يستعمل في الكليات
وثانيهما ما به الشئ هو هو وهو الاعم من الكلية والجزئية مراده س ان على
الشق الاول للتعينات ليس ماهية كلية بل ماهية جزئية وما ليس له ماهية كلية لا
وجود لها في الخارج مم لان للواجب ليس ماهية كلية مع انه موجود خارجي
وله ماهية جزئية وعلى الشق الثاني نختار ان لها ماهيات جزئية فليس هناك
ماهية كلية حتى يكون من تعقل الكلي بالكلي كما ذكره س الشئ وهما غنيان
عن التعريف وهما من الامور العامة اذ الوحدة مع مقابلها اعني الكثرة

يشمل جميع الموجودات   س وقد يستدل على هذا الاستغناء آه وقد
يق ان الحكم ببداهتها ايضا بديهي ولم يختلفوا في كونها بديهي بل الاختلاف
في ان الحكم ببداهتها بديهي ام لا لم اذا استدل على بداهة الوحدة فنعلم من
ذلك الكثرة لانها متقومة بها ومركبة عنها ونقل الوحدات او نقول تصور
كثرتي بديهي والكثرة جزء منه وتصور الجزء المتصور بالبديهة بديهي وتصور
كثرتي باعتبار محمولات الكثرة ويناقش في تصور الوحدة والكثرة بالبديهة
بانه ان اراد تصور بداهتها بالكنه فلا نسلم انهما متصوران بالكنه وان اراد
بالوجه فهو ليس محل النزاع س لان الخيال يدرك الكثرة اولا آه وذلك لان
الخيال يدرك امورا جزئية متكثرة محفوفة بالعوارض والمشخصات ثم يرتسم من
تلك الامور بحذف تشخصاتها وعوارضها في ذات النفس صورة كلية وحدانية
بخلاف الوحدة فانها يرتسم اولا في ذات النفس بلا واسطة الخيال ام اعترض
عليه بانه ان اريد بهما الكليتان فيدركهما العقل لا الخيال وان اريد بهما
الجزئيتان فيدركهما هو الخيال لا النفس ايضا الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب
فلا بحث عنه واجيب باختيار الشق الاول وقالوا التحقيق ان مدرك جميع
المدركات هو النفس ثم يدرك بعض المدركات بوسيلة الآلات والقوى
الخيالية وبعضها بدونها فتدرك الكثرة الكلية بارتسام صور الجزئيات
اولا في الخيال ثم ينتزع من الصور المرتسمة فيه صورة وحدانية كلية عارية
عن العوارض ويدرك الوحدة بارتسامها في ذاتها فلهذا كان ادراكها
الوحدة اظهر من ادراكها الكثرة واخذ مد ظله العالي ان النفس انما بان

يدرك

يدرك الكثرة بوسيلة الخيال وان كانت كلية والوحدة يدرك بنفسها بلا
واسطة ووسيلة او يقول ان الكثرة لكثرتها اشبه بالماديات والوحدة
لبساطتها بالمجردات فلذلك كان الاول مدرك الاولى اولا والثاني يدرك
الثانية اولا والعقل يدرك اعم الامور آه اي الامور الخاصة
س الواحد هو الذي لا ينقسم فاخذ الكثرة في تعريف الواحد باعتبار
الانقسام لانه صفة الكثرة وخاصتها او يكون الانقسام بمعنى الكثرة
فيعلم به ذلك ايضا يعني اذا بين التغاير بين مطلق الوحدة والوجود
علم من ذلك التغاير بين الوحدة الشخصية والوجود الخاص ايضا فيحصل المطابقة
بين الدليل الذي اورده المص لابطال مدعاهم وبين مدعاهم
س لما كان سبب ظنهم كان في الوحدة الشخصية آه وذلك بقرينة
ذكر الهوية في السبب اذا كان معتقدهم اعم اي ادعوا الاتحاد بين
مطلق الوحدة والوجود ولكن بعد بين الوجود والوحدة الشخصية ح
يحصل المطابقة المذكورة بلا توجيه   س سبب الوهم مساوقتهما
آه اي تلازمهما يعني كل ما هو موجود فهو واحد باعتبار ما وكل واحد
فهو موجود والسبب الذي ذكره الشارح كان بطريق الاستلزام يعني
ان كل ما هو موجود فهو واحد وكلاهما مم اذ لا يلزم من التلازم او
الاستلزام بين الشيئين اتحادهما وهو ظ   س ففي هذا الوجوه
آه والحاصل ان الحيثية المأخوذة في السطر المذكور هي الحيثية المعتبرة في
مرتبة الذات اعني قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فاكثر المعتقد

بهذه الحيثية لا واحد ولا كثير والحيثية المعتبرة في السؤال اعني قول الش
لا يق نحن لا نعني بقولنا آه آه بمعنى لا بشرط شيء فهو بهذا الاعتبار
يصدق عليه الواحد والموجود كليهما والمراد بالكثير في كلام المستدل على
ما وجه س هو الكثير المعروض للكثرة فالكثير من هذه الحيثية اي من حيث
يعرض له الكثرة يعرض له الوجود بالضرورة دون الوحدة لان المتنافيين
لا يعرضان لموضوع واحد من جهة واحدة   المص والا لكان ان ليعرض
اعدام هذا الدليل على مذهب الاشراقيين ثم انهم اتفقوا على ان المعروض
لا يؤدي الى الاعدام بالمرة وعلى ان اجزاء الجسم المنقسم اليها ربطا بذلك
الجسم حتى لا يلزم الاعدام بالكلية وهو بط بالبديهة اذ البلد والصبيان
يشهد بان الماء المنصب من الجرة في الكيزان لا ينعدم بالتفريق وانواره
انه ماء الجرة مثلا دون ماء البركة ثم ذهب الاشراقيون الى ان ما به
الارتباط هو التشخص والمشاؤن الى انه الهيولى وادعوا البداهة
في زوال التشخص لانا نعلم ضرورة ان جسما اذا اجزي وفرق بعض اجزائه
من البعض الآخر حتى يوضع احدهما بالمشرق والآخر بالمغرب لم يبق
هوية الاول بل يحدث هويتان اخريان وكذا الاشراقيون ادعوا البديهة
في بقاء التشخص وافاد انه قال المحقق في الحاشية انه لما لم يبق في كلام
الاستدلال شرع ادعوا الضرورة من الجانبين وافاد في تحقيق الهيولى
ان الهيولى شخص واحد بما جوف فلك القمر ولها حصص مختص بصور كالا
الى النصب فيه الالوان   الص وهي اي الوحدة وجودية آه قد يطلق
الوجود

الوجود ويراد به الموجود في الخارج وكذا العدمي والاختلاف في الوجودية
الوحدة وعدميتها كما قرره س بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا
يكون حرف السلب جزء المفهومها والعدمي ما يكون جزء مفهومها ومدعى
المص هذا المعنى الاخير لكنه بطا افاد استادي ره الدعي ترتيق والدليل
مدخول لانه لا يلزم ان يكون عدما لشيء حتى يتوقف عدمها للكثرة او غيره بل
كان معدوما وعلى هذا لا يلزم شيء   س و قد يناقش بالمنع حاصله انه
ان اراد ان لا غير في نفس الامر فهو مم وان اراد انا لا نجد فعدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ولعل كان موجودا في نفس الامر ولا نجده   س
فان مسلم ذلك الوجودي آه حاصله ان ليس كلامنا في ان عدم الكثرة
عين الوحدة او ملزومها بل المقصود ان عدم الكثرة يستلزم امرا وجوديا
وذلك الامر الوجودي اما عين الوحدة او لازمها   وفيه من الانظار
امر به بعينه في الوجود آه ومن جملتها ان هذا الدليل انما يتم لو تعقلنا الماهية
بكنهها وذلك مم وان اللازم من الدليل زايدتها في بعض الماهيات المتعقلة
والمقصود زايدتها في جميعها وقد يدعى البداهة في زايدة الوحدة كما
ادعوها في زايدة الوجود   وفيه نظر لجواز صدق الكثرة والسواد
على شيء على حدة صدق الكثرة عليه ما صدق عليه السواد مم بل انما يصدق
عليه بحمل الاشتقاق لان الكثرة لا يصدق على شيء بل الكثير يصدق
وهو لا يجدي وايضا قوله اما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق محالا طائل تحته
اذ على تقدير صدق الوحدة والكثرة على شيء واحد لا يلزم اشتغال التعاقل

بينهما لجواز صدقهما عليه من جهتين كما صرح به س فى قوله وعلى هذا لا يلزم اشتقا
آه فتدبر   لكون اسواء واحدا آه الكلام فى زايديه الوحدة دون الواحد
لانهما من الامور العامة على ما هو المشهور بين المتأخرين فلا يتم التقريب ح
نعم هذا انما يصح بناء على تحقيق المحقق الدوانى من ان الامر العام هو المشتقات
س المدعى ان الشرطيتين غير واجبى الصدق والدليل آه والدليل هو
قول الشارح لان المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا للجزء يعنى ان مدعى الشارح كلا
الشرطيتين معا ودليله لا يدل الا على ابطال احدهما اجيب بان مدعاه ابطال
مجموع الشرطيتين من حيث المجموع لا ابطال كل واحد واحد وابطال المجموع
يحصل بابطال احدهما على انه يمكن ان يق انه لم يذكر سند المنع احد الشرطيتين
لظهوره وهو ان يق المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل كما ذكره
ثم المسموع هو ان هذه الحاشية ليست للمحقق الشريف وكذا لم يوجد كثيرا
من النسخ المصححة وافاد استادى ره انه لا يليق ان يكون هذا الكلام من
السيد س   قوله ولو سلم اى لو قرر لانه معارض وليس كما نع حتى يصح
بقائه على معناه الحقيقى   قوله اذا اعتبر ذاته من حيث هو ذاته اى
اعتبر ذاته على طريق الاجمال وتصورت بصورة وحدانية لا بصورة ذات
اجزاء   كل تشخص له وحدة آه وذلك لانه موجود وكل موجود له وحدة
س فيلزم التسلسل فى التشخصات والوحدات يعنى اللازم هيهنا التسلسلين
احدهما سلسلة التشخص والآخر سلسلة الوحدات وكل منهما داخل فى الآخر
بطريق التشكيك   س يجاب بمنع كون تشخص الوحدة وجوديا آه

هذا

هذا فرع على تحقيق المحقق كما سبق كما ان تشخص هو انه اذا كان فرد من
الهية النوعية بطريق الاتصاف لشئ كان موجودا فى الخارج لزم ان
يكون جميع افراده موجودة فى الخارج فحينئذ وجودية التشخص لا يكون
تشخص الوحدة عدميا بل هو ايضا وجودى   كل موجود له هوية وخصوصية
هى وحدة اعلم ان القدماء ذهبوا الى ان الوحدة والهوية والوجود
متحدة فى المصداق والمتأخرون ذهبوا الى انها متغايرة فى المصداق
وذهب الى الاول المحقق الدوانى ثم انهم لم يختلفوا فى تغايرها المفهوم فانه
بديهى ومتفق عليه   س واما الضوء فانه تضئ بذاته آه فان قيل
معنى المضئ ما قام به الضوء وهذا المعنى لا يصدق على الضوء ولا يلزم
ان يكون المضئ نفس الضوء قلنا هذا المعنى للمضئ بحسب اللغة وهو ليس مراد
هيهنا بل المراد هيهنا ما يترتب عليه آثار الضوء وبهذا المعنى صادق على الضوء
فلا نم انه صفة الهيئة آه فليس معنى قولهم استعداد الهيئة انه صفة الهيئة
بل معناه انه تهئ قائم بالمادة لتحصيل الهيئة   س وان جعل منعا ونقضا
آه وللكلام احتمال آخر وهو ان يكون كلام العلامة منعا وسندا على تقدير
لا يلائم جواب الشارح ويمكن ان يق جواب الشارح نظرا الى الظ وظ كلام العلامة
يشعر بالنقض فلهذا اجيب بمقتضيه اما اذا كان خلاف الظ ومنعا وسندا
محمله على البداهة ولم يتعرض له   لكونه من جانب المع اعترض عليه
الاستاد المدقق مد ظله ان التم اللازم وان كان من جانب المع لكنه
مجتمعة الاجزاء فى الوجود وهو محال وانه مجتمعة الاجزاء فى الوجود فلانه من

صفات الحقيقة و قيامها بالمهية بطريق الانضمام فتحصل فى عدة الامور
الغير المتناهية بالفعل فان قلت صدق السالبة الكلية بانتفاء جميع
الاجزاء واما فى صدق الموجبة الكلية وجود واحد الاجزاء كاف فيجوز
ان يكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية فينقطع التسلسل قلت
الوحدة من الصفات الحقيقية وعند تحقيق العلامة الدوانى اذا كان
احد افراده موجودة يكون البتة جميع افرادها موجودة والا لزم اتصاف
الجسم بالحركة المعدومة والسواد المعدوم وذلك سفسطة ظاهرة البطلان
وبديهة العقل حاكمة بان الشخص الساكن وليس متحركا والابيض
ليس باسود مع يكون جميع الوحدات وجوديا ويلزم الغير المتناهى بالفعل
المحه لانا نقول اما الاول فامتناع التسلسل اللازم مم افاد استادى
ان هذا باطل لان التسلسل فى جانب المعروض مطلقا ليس بجائز لانه اذا كان محققة
الاجزاء فلوجوب ذلك وانت تعرف التسلسلين فى السابق لا يجوز
ان يجوز يكون وحدة الوحدة عدمية فلا يلزم التسلسل لانا نقول الوحدة
من صفات الحقيقة وقيامها بالمهية بطريق الانضمام لا بالانتزاع واذا
كان كذلك لا يجوز ان يكون الوحدة عدمية لان الصفات الانضمامية
يجب ان يكون موجودا بخلاف الانتزاعى فانه لا يجب ان يكون موجودة وجود
منشا انتزاعه كاف فيه المحه واما الثانى فلانه الحصر لجواز ان اى
قيام الوحدة بالمهية ليس بمنحصر فى الشقوق الثلثة بل يجوز قيامها بالمهية
من حيث هى هى بلا اعتبار الاجزاء وافاد استادى انه يجب ان يعلم

ان عروض كل صفة لموضوعه يجب ان يكون وجب عدم اتصاف المهية
بها مثلا عروض الحرارة ليس للنار الحار بل للنار التى خالية عن هذه
الصفة عروض كل صفة بلا شرط الموصوف عن هذه الصفة كما فى المثال
المذكور والوحدة لا يعرض للمهية الواحدة بل للمهية الا بشرط عن الوحدة
المحه وهى عرض آه اعلم ان الوحدة ليس واجبا لاحتياجها الى الغير
لممكن لا يجوز ان يكون جوهرا لعروضها للعرض ايضا ويمتنع قيام الجوهر
للعرض فتعين ان يكون ممكنا عرضا على ما تحتها بالتواطؤ اى الوحدة
مقول على افرادها بالتواطؤ فلا يجوز ان يكون الوحدة العرض عرضا
ووحدة الجوهر جوهرا الاختلافهما بالمهية وافاده استادى ان لولد
الاعز الارشد ميرزا شاه مير سنح بحث وهو انه اذا كان ذاتيا لافراده
اما اذا كان عرضيا اى عرضا عاما مع اشتراكهما المعنوى وقوله على ما تحته
بالتواطؤ يجوز ان يكون بعض افراده جوهرا كالماشى فانه عرض
لافراده وهو الانسان وساير الحيوانات فان بعض افراده كالانسان
مخالف بالمهية لافراده الآخر انتهى وفى جوابه ان القوم ادعوا الانضمام
ذاتية لما مر فى مباحث الوجود واى لا يلزم من صحة التقسيم الاشتراك
المعنوى لجواز ان يكون الوجود مشتركا لفظيا كالعين فان تقسيمه الى
الجارية والباصرة صحيح مع اشتراكه اللفظى وهذا الكلام لان هذين
التقسيمين اى تقسيم الوحدة والوجود حاصل لنا مع قطع النظر من الاطلاق
والوضع والتسمية او عارضه آه المراد بالعارض ههنا العروض

المنطق اى الخارج المحمول كما صرح به س عارضا لهما قوله فان جهة
الوحدة وهى كون آه لايخفى ان جهة الوحدة على هذا الاعتبار يكون محمولا
فيكون الكاتب والضاحك موضوعين غير مشتركين فى محمول واحد هو
كون كل واحد منهما محمولا على موضوع وبهذا المعنى صفة صفة لهما ومحمول
فلا يكون من قبيل الواحد بالموضوع بل هذا الشق ايضا بالمحمول فلا فرق
بين الشقين الا بالمحمولين وشل ذلك الفرق لايجدى لان الكلام
فى ان الشق الاول من قبيل الواحد بالموضوع فالتقرير الصواب ههنا
ان يق المراد بالموضوع بالطبع فطبيعة الانسان يقتضى ان يكون
موضوعا للكاتب والضاحك ولو وقع فى العبارة محمولا وكذا المراد
بالمحمول المحمول بالطبع فطبيعة الكاتب والضاحك تقتضى المحمولية بالطبع
هو الذات وهى يستدعى الموضوعية فالكاتب والضاحك والمحمولات
بالطبع مشتركان فى موضوع واحد وهو الانسان وقس عليه حال
القطن والثلج تامل الشرح فان جهة الاتحاد هى الشرح بيراى المدبر
قال السيد فيق له الواحد بالعرض اعنى فان قلت الفرق بين الواحد
بالمدبر وبين الواحد بالجنس والنوع والفصل والمحمول والموضوع
يق للاول فقط الواحد بالعرض دون الباقية قلنا الفرق هو ان الجنس
فى قولنا الواحد بالجنس اعنى الحيوان مثلا يحمل على المشترك اعنى الفرق
والانسان وكذا النوع اعنى الانسان يحمل على زيد وعمرو وكذا
الباقى بخلاف المدبر فانه لايحمل على النسبتين والحاصل ان الفرس

والانسان وكذا زيد وعمرو وكذا الضاحك والكاتب يتصف
بجهة الوحدة بالذات فيق لها الواحد بالذات والنسبتين لا يتصفان
بجهة الوحدة اعنى المدبر بالذات بل اتصافهما بواسطة محلهما فان محلهما
متصف بها بالذات فلذلك يق الواحد بالعرض س الذى هو
كالجنس آه يعنى ان المراد بالواحد فى كلام الشرح هو جهة الوحدة اعنى
الجنس والنوع مثلا لا الواحد بالجنس والواحد بالنوع لان الواحد
بالنوع هو مجموع زيد وعمرو وهو لا يكون مقولا على كثيرين وهو ظ
اذ المراد بالشى فى كلامه س هو الامر متصف بجهة الوحدة
فالوحدة على هذا عدم انقسام الشى آه عرض س ان الصواب ان لا
يكون الى امور متشاركة سواء كان عدم الانقسام الى امور متشاركة او غير
متشاركة هذا كله اذا كان الواحد مقولا على كثيرين آه اى هذا كل
اذا كان جهة الوحدة كليا اما اذا لم يكن كليا فاما كذا الا غير ذلك
اى المشخصة مثل زيد وجهة وحدته هو التشخص الواحد الغير المقول
على كثيرين يق غرضه ان المراد بالنقطة والوحدة والنفس والعقل ههنا
مصداقاتها المعين اذ الكلام فى الواحد الذى لا يكون كليا ولا يق
على كثيرين فيجب ان تعتبر تلك الامور بالمشخصات حتى لا يلزم صدقها على
كثيرين لان العقل والنفس والنقطة كليات الشرح فهو الوحدة اى
الوحدة يقول مطلقا من غير ان يق وحدة النقطة والمفارق او غير
ذلك س وليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام آه المراد ههنا

العنوان الذي هو يعرف به الوحدة لانه امر مشتمل على ذاتياتها وعدم الوضع صفة ذلك العنوان وصفة الصفة لا يجب ان يكون صفة س المركب من العارض والمعروض آه وذلك لان تعريف المهية الحقيقية بما يكون اثار اجزائها مخالفة لاثار الكل ونظ لان اثار العارض مخالفة لاثار المعروض لا يخفى ان هذا غرض السيد ان قوله ان الوحدة مهيتها مجرد كون بحيث لا ينقسم بل هذا مع كونه غير ذي وضع صحيح ان اراد بالمهية المفهوم وان اراد بالمهية الحقيقة فلا بل يكون ح عدم الفرق ومن وجه آخر وافاد الفاضل المقيد ان مناط هذه الحاشية السؤال والجواب لانه ليس غرض المجيب بصحيح ان المهية الوحدة كون الشي بحيث لا ينقسم بل مع كونه غير ذي وضع بل يحتمل ان هذا على سبيل المماشاة ولان غرض السيد تحقيق السؤال والجواب في المتعارف ان يكون مناط الحاشية العنوان الذي هو السؤال ثم اعلم ان المراد بالمهية اما ان يكون ما صدق عليه او يكون الموضوع له او يكون الحقيقة الواقعية ولا يحتمل ان يكون غرض السايل المصداق لانه لا معنى ان يكون للوحدة مصداق واحد وللنقط مصداق آخر واما عدم الانقسام بل يكون للوحدة ايضا كذلك لان للوحدة ايضا يكون مصداق آخر وهو كون الشي واحدا وهو بديهي لا يحتاج الى دليل وغرض السيد المحشي بالمفهوم في قوله اذا اريد بالمهية نفس المفهوم موضوع له ومن قوله ان اريد حقيقتها الحقيقة الواقعية واعلم ايضا ان معنى قوله واما الوحدة فلا لظ انها على تقدير وجودها ليس لها حقيقة وراء عدم

الانقسام وحاصله ان مجرد مفهوم عدم الانقسام وحاصله ان مجرد مفهوم عدم الانقسام عنوان يحتمل يحمل الوحدة التي هي حالة وجودية بخلاف النقطة فان مجرد عدم الانقسام لا يحمل على النقطة تامل فيه ثم افاد ان معنى قوله والسلب ثابت للشي بالقياس الى معنى ليس هو له ان عدم ذي وضع ثابت لعدم الانقسام بالقياس الى السلوب هو الوضع يعني اذا لا حظ عدم الانقسام التي للوحدة بالقياس الى الوضع ليس ثابتا له وقوله س فان قيل هو عرض لعدم الانقسام ذاتي للوحدة معناه ان قوله والسلب ثابت للشي بالقياس الى الآخر يدل على عدم الوضع عرض لعدم الانقسام لا صفة للوحدة والا لزم لم يعرض الوحدة الا المجردات لانه عرض للوحدة فقوله اما كونه غير ذي وضع فامر عارض حم اذ يجوز ان يكون عرضيا لعدم الانقسام ذاتيا للوحدة ومهية الحقيقة للوحدة مركبا من المعروض والعارض الذي هو ذاتي لها قوله فلان المركب من العارض والمعروض اثرها من حيث اثر الاجزاء مثلا المركب من شخص الزيد والسواد اثره اثر التشخص واثر السواد فلا يكون له مهية حقيقية عرض عليه سلمنا انه اذا قلتم عدم الانقسام محمول على حقيقة الوحدة فيجوز ان يكون المهية المركبة من العارض والمعروض من اقرب اللوازم لحقيقة الوحدة ويحمل عليها فافهم وان هذا فرع ان يكون المهية الحقيقية معروضا وعارضا يكون العارض والمعروض من اقرب لوازمه وح فلا يكون مهية حقيقية كما بينا ايضا تامل فيه وان قيل الضمير آه يعني انقسام الواحد بالشخص الى النقطة والمفارق

كان على تقدير عدم الانقسام وان قبل القسمة فاما مقدار او جسم بسيطا او
مركب او غير ذلك س اي الاجزاء المقدارية اه المراد بالجزء المقداري
ما يقبل اين هو من صاحبه فيكون متمايزة في الحس بخلاف الهيولى والصورة
لانهما لا يتميزان عند الحس لا القسمة الانفكاكية اه الهيولى قابلة لهذه
القسمة وبهذا اثبتوا الان المقدار ينتفي بالقسمة الانفكاكية بالبديهة
فلا يمكن ان يكون قابلها فيجب ان يوجد في الجسم معنى يصير حاملا لها وهو
الهيولى الشرح فهو الواحد بالاتصال وهو ما يكون بين اجزائه المفروضة
حد مشترك ان فرض منتهى ما قبله كان مبدء ما بعده وان فرض مبدء
ما بعده كان منتهى ما قبله والحاصل انه كان بداية لاحدهما نهاية الاخر
وبالعكس الشرح وهو الواحد بالتمام اي تمام في الوحدة وجميع متممات
وحدته كان حاصلا فيه من المواضعة يعني مرادهم اشده انه
طرفين الشرح او صناعي اه المراد بالصناعي ما يحقق بآثار المخلوق
والانسان والانسان والطبيعي بآثار الخالق اي المقابل للواحد
بهذا المعنى اي لا يكون جميع متممات وحدته حاصلة وغرضه دفع دخل
مقدر يتوجه على قول الشرح فهو الكثير وهو انه ان كان المراد بالكثير كثير
الافراد فهو باطل لان الكلام في اقسام الوحدة بالشخص وان اراد كثير
الاجزاء فهو لا ينافي كونه واحدا بالتمام فحاصل الجواب انه واحد الناقص
وذلك غير محقق اه هذا باطل بل التحقيق اشتراكه معنى بالبداهة
لانا لا نفهم من الواحد الا امرا مشتركا بين المفهومات الشرح الاثنان

لا يتحدان اه اعلم ان الاتحاد الاثنين معنى حقيقيا ومعنى مجازيا والمعنى
المجازي ينقسم الى صيرورة الشي شيئا على طريق التركيب والى صيرورة الشي
شيئا آخر على سبيل الاستحالة وهي قسمان احدهما بطريق الاستحالة
كصيرورة الجسم الابيض اسود والجسم اسود ابيض وهي في العرض وثانيهما
بطريق الانقلاب كصيرورة الماء هواء او بالعكس وهي في الجوهر ولا شك
في تحقق المعنى المجازي بل في وقوعها ايضا بلا ريب بل الكلام في المعنى
الحقيقي وهو عبارة عن زوال وحدة الشيئين وقيام الوحدة الثالثة
بهما وهو قسمان احدهما ان يكون الشيئين شيئا واحدا كصيرورة
زيد وعمرو عمرا او زيدا بان يزول وحدتهما وحصلت لهما وحدة
واحدة وثانيهما ان يكون شيئا واحدا شيئا آخر كيكون زيد عمرا او بالعكس
كذا افاد ويمكن ان يبين مبنى هذا النحو ايضا بان يبقى المصير اليه اما عين احدهما
دون الآخر كما اشار الشرح بقوله احدهما او عين كليهما كما اشاره
بقوله ان بقيا موجودين او خارج عن كليهما كما اشار بقوله او عدما
افاد ان المدعى بديهي في غاية الظهور وهذه المقدمات منبهات عليه
والمناقشة العلامة لا يقدح في ذلك اصلا بل المدعى اجلاس المقدمات
ظهر لك بعد ما عرفت ما هو محل النزاع س لا يبقى الوحدة العارضة
قائمة بالمجموع اه حاصل السؤال ان العلامة المحشي لا يقول بان الوحدة
قائمة بمحل واحد على الاستقلال بمحل آخر ايضا قائمة على سبيل الاستقلال
حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين على تقدير وجودية الوحدة

وعرضية ادها في حكم شرة الاستحالة لدا انتزاع شيء واحد من المحلين بل
يقول انها قائمة بمجموع المحلين من حيث المجموع وحاصل الجواب الشرح وان لم
يلزم عليه ذلك لكن يلزم شيء آخر وهو ان يكون الاتحاد بين الاثنين
من قبيل الاتحاد في التركيب لانتزاع ما جوازه فان قلت قد قال المحشي
زوال وحدة منهما فكيف يلزم ان يكون الاتحاد بحسب التركيب اذ لزومه
مبني على بقاء وحدة كل منهما قلنا يلزم الشرح مع بقاء الوحدتين بقيام
الوحدة الواحدة بالمجموع من حيث المجموع اذ هو قابل ببقاء الهويتين و
الوجودين وهما يستلزم بقاء وحدتهما لان كلا منهما متصف بانه وجود
واحد وهوية واحدة وان زالت الوحدتين الاوليتين لكن يتصف بالوحدتين
الاخريتين غيرهما ولهذا قالوا عموم الوحدة اقوى من عموم الوجود وبالجملة
ان اراد المحشي بقيام الوحدة بهما قيامها بكل منهما على الاستقلال يلزم
قيام العرض الواحد بمحلين وان اراد به قيامها بالمجموع فاللازم هو كون
الاتحاد بحسب التركيب   الح واما ان اعداد آه الواو ما استانفه او
عاطفة فيكون معطوفا على قوله وهي اي الوحدة وجودية او بحسب المعنى و
جزاء ان محذوف وهي قول الشرح اي في الوجود يعني اما اكنه در وجود هستند
يعني موجود هستند پس ظاهر است   وفيه آه وذلك لان الدليل قائم
على عدمية العدد لانه مركب من الوحدات التي هي امور عدمية والا لكانت
لها وحدة اخرى اذ كل موجود له وحدة وننقل الكلام الى وحدة الوحدة
حتى يلزم الشرح هو فثبت انها عدمية والمركب من المعدوم معدوم واذا

لكان كذلك فكيف يدعي بداهة وجود العدد بل ذهب المحقق الطوسي
ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فضلا عن كونهما معدومتين
في الخارج الا ان اعترض عليه الشرح التجريد انما يعرض الماهيات في الخارج
وعوارض المعقولات الثانية لماهيات في الذهن لا في الخارج فكيف يقول
انهما من ثواني المعقولات اذ اتصافها بالماهيات كقولك زيد اعمى لا
زيد موجود في الخارج ويقال زيد واحد واتصاف الزيدية في الخارج
س وبهذا التقرير ساقط لان آه بهذه المقدمة يكون توطئة لاثبات
الزائدة على الماهيات وههنا حل آخر وهو بقاء الاعداد على معناه الحقيقي
ومع هذا لا يرد على المصنف نظر الشرح   وهو ان يكون المراد بالوجود اعم
من الوجود في نفسه ولغيره واعم من ان يكون في الذهن او في الخارج و
يكون مراد المصنف من اثبات وجود الاعداد اثبات وجودها لغيرها يعني ان
الاعداد ثابتة للمعدودات ويكون توطئة للمقدمة الآتية فح لا حاجة الى
ارتكاب المسامحة كما ارتكب المحقق الشريف لانه ان اراد بالمعدودات ذواتها
فلا ربط لها بالمقدمة الآتية وان اراد بها الذات المتصفة بالاعداد
فله ربط بها لكن لا حاجة اليه كما عرفت آنفا   الا ان الدليل على سبيل
الاشارة والالزام على الخصم واسكاته بالدليل فح لا استدراك في قوله و
ظاهر مشعر بذلك   س لكونها اي الماهيات معروضة لا يذهب عليك
انه لا منافاة بين هذه الحاشية والحاشية السابقة اذ هذه الحاشية
بالنظر الى حل الشرح والحاشية السابقة بالنظر الى المحقق على طريق الاستخدام

وهو ان يكون للفظ معنى وباعتبار مرجع الضمير اليه يريد منه معنى آخر
كما اريد بالاعداد المعدودات وبضميرها ليست مهياتها العدد
س اذ لم يكن الاشتراك لفظيا قد عرفت مرارا ان الوحدة مشترك
معنوي بايضا فما هو مركب منها ايضا كذلك والضرورة قاضية بان الاثنين
الذي قايم بزيد وعمرو وقايم ببكر وخالد بلا تفاوت في المعنى س
كما لم يعتبر فيه سوى الوحدة اه هذا الدليل انما يتم على هذا المذهب واما
مذهب من يقول بان للعدد جزء صوري غير الوحدات لا يتم اذ لقابل
ان يقول يجوز ان يكون جزء الآخر عدميا والمركب من المعدوم والموجود
ليس بموجود اي اعتبار كون الشي عددا اه انما فسر العدد بهذا الاعتبار
والوحدة بكون الشي واحدا حتى لا يتوهم احد ان المراد بالعدد المعدود
وبالوحدة الواحد كما اشار اليه السيد في الحاشية المصدرة بقوله اي اعتبر
المعدود وهذا س لا يتوقف على ابطال كونه عدما لمفهوم معين اه
ولا يتوقف على ابطال كونه عدما لكل شي كما قال العلامة وتقريره بشمل
بما مر في الوحدة ان يق العدد ليس امرا عدميا والا لزم ان يكون عبارة عن
عدم الوحدة لا عن غير الوحدة اذ لا غير يلزم من وجود عدم العدد ثم يرد عليه
بما مر وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود س فان دعوى
الضرورة ح بط اه وذلك لانه يلزم ان يكون مصادرة اذ بيان استدلال
وجودية العدد ودعوى وجوديته ضرورة مصادرة س والوهم
انه عدمي حتى لا يمكن اه غرض المحشي من هذه الحاشية بيان الملازمة في قول

العلامة واذا كان كذلك كان كون الشي واحدا امرا وجوديا وتقريره
ان الغرض ان العدد امر عدمي عبارة عن عدم الوحدة فيجب ان يكون
الوحدة وجودية حتى يكون العدد امرا عدميا وان لم يكن الوحدة وجودية
فلزم كون العدد وجوديا وهو خلاف المفروض اذ عدم العدم وجود
وايضا يلزم تركب الامر الوجودية اعني العدد من العدميات اعني الوحدات
وغرض العلامة من هذا الدليل انه لا يحتاج في اثبات وجودية العدد
الى ذكر وجودية الوحدات كما لا يخفى كذا سمعت عن الاستاد المدقق
قوله والمراد ما ذكرنا اه لا يخفى ان هذا كلام الشارح والى هذا كان كلام صاحب
الحواشي ومراد الشارح من هذا الكلام ان تقرير العلامة يتوقف على اثبات
ان عدم العدد وجود حيث قال عنه وجودية الوحدات اذ عند عدميتها
يلزم خلاف الفرض وهو وجودية العدد ولان عدم العدم وجود وهو
ممنوع لان عدم العدم مستلزم للوجودي لا نفس الوجودي فح هذا لا يلزم
خلاف الفرض وعند تقرير الشارح لا يرد هذا لكن اشيا اخر وارد كما مر
ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشي واحدا اه لا يخفى
عليك انه لا حاجة الى هذا بل يكفي ان يق ضرورة تقوم هذا الاعتبار
بالوحدة وايضا كون الشي واحدا معناه اتصاف الشي بالوحدة كما قال
س في هذا الاتصاف لا يتقوم بالوحدة وعارض لها والعارض لا
يكون متقوما بالمعروض وكذا اعتبار كون عددا معروض ذلك
الاتصاف وليس اتصاف بمتقوم به وبهذا اظهر سقوط اعتذار السيد

حيث قال فلعله هو المراد وح لا اشكال تامل وحاصل كلام المحشي استفده
من كلامه ره انه يتوجه عليه بحثان احدهما ان المدعى اثبات وجود
العدد واعتبار كون الشي عددا كذا وكذا لا التقييد كما لا يخفى ثانيهما ان
العدد متقوم بالوحدات لا باعتبار كون الشي فعليك التفكر والتامل
لان المتقوم بالعرض اولى ان يكون عرضا اقاده ان فيه
بحث لان هذا على اطلاقه غير صحيح لان يكون السرير يكون جزؤه الصوري
عرضا متقوما بالعرض ضرورة تقوم الكل بالجزء مع انه ليس بعرض
بل الاولى ان يق كل ما جميع اجزاءه عرض اولى ان يكون عرضا اي
اوجب او اولى بالعرضية من اجزائه كالعدد اذا كان اجزائه المادية
كالوحدات عرض وكذا جزؤه الصوري عنده من اثبتها لان العرض
لا يكون محلا للجوهر فيجب ان يكون هو ايضا عرضا لقيامه بالوحدات تامل
ليس هو الوجود بالفعل اه اعلم ان القدماء عرفوا الجوهر والعرض
بموجود لا في موضوع وبموجود في موضوع فورد عليهم ان يلزم من ذلك
في وجود جوهر معدوم كالجبل الياقوتي الشك في جوهريته لان المتبادر
من التعريف الوجود بالفعل فزاد المتاخرون في تعريف الجوهر قيدا ذا
ثم بعضهم زادوا ذلك القيد في تعريف العرض قياسا على الجوهر وبعضهم
لم يزيدوه واوردوه ان هكذا ذكر الجاجة في شرح الاشارات وكلام الش
ناظر الى الاول لاختلافهما بالخواص اللازمة اه هذا دليل اثبات
الصورة النوعية للعدد من جانب المبدا اي العلة المقـ

فتام كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه هذا خلاف اخر في العدد
لا تعلق له بالمسئلة السابقة من ان للعدد جزؤ صوريا ام لا وهذه المسئلة
التي فيه خلاف يجتمع مع تلك المسئلة السابقة وجودا وعدما او يجوز ان
يكون اجزاء العدد وحدات فقط او هي مع الجزء الصوري او العدد
فقط او هو مع الصورة فيلزم من القول باي واحد منها الترجيح
ويعارض هذا بان الترجيح بلا مرجح يلزم ايضا في تقوم العدد بالوحدات
رجحان وهو ان الوحدة حاصلة في كل واحد من الاعداد بخلاف العدد
فان كل عدد لا يوجد في مرتبة عدد آخر مثلا ان العشرة لو تقومت
بالسبعة والثلثة فالوحدة موجودة في تلك المقوم والستة والاربعة
ليست بموجود فيه والحاصل عموم الوحدة جهة رجحان لا يكون متقومة
للعدد دون غيرها الش يكون كل واحد منها كافيا في تقومه يعني
يلزم توارد العلل المستقلة في التاثير على معلول واحد شخصي بعض
هذه الامور على بعض الآخر في التاثير على معلول واحد شخصي لاشتمال
بعض هذه الامور على بعض الاخر منها مثلا المرتبة التي هي السبعة مع الثلثة
يشتمل بعض منها وهو السبعة على البعض الآخر من المرتبة التي هي الستة
مع الاربعة وهو الستة وبالعكس يعني الاربعة من هذه المرتبة يشتمل على الثلثة
من تلك المرتبة فعلى هذا لا يرد السؤال الآتي عليه لان الاشتمال ههنا
من الجانبين والاشتمال في النقض من احد الطرفين فقط وحاصل
السؤال ان توارد العلل المستقلة لا يدل على بطلان العلل المتداخلة

وهو لزوم كون المعلول محتاجا الى كل واحد من العلل لكونه علة مستغنيا
عن كل واحد منها لانه لما كان كل واحد من العلل مستقلا في التأثير فلم
يحتج الى علة اخرى وهذا لا يجري في صورة التداخل لانا نمنع لزوم الاستغناء
عنها لكون كل واحد منها شاملا على الآخر س ولا خفاء في استحالة
كون الشيء آه والحاصل ان في الاشتمال يتصور اربع صور احدها وهو
ان يكون الشمول من الطرفين كما فيما نحن فيه جائز وباقيها غير جائز احدها
ان لا يكون الاشتمال من الطرفين وثانيها من الطرف الآخر فقط بدون
ان يكون للطرف الآخر اشتمال ولا جزء وثالثها ان يكون للطرف الآخر
جزء س لكان اوليا او مركبا آه اي عددا او مركبا العدد والمركب لكان
عادة غير الواحد والعاد ما يفني العدد اسقاطه عنه مرارا وهو اعم
من الواحد وغير الواحد والمراد هو الثاني س ولو كان تعريفا
آه هذا مغرة اخرى على من عرف العدد بما فيه عدد وهي الدور وان
لم يكن تعريفا بل حكما من احكام العدد فالمحذور هو ما ذكره الشارح فقط
ولا يخفى ان هذه الاقسام آه هذا تقوية لكلام الشارح وانهما الاثنان
هما المتجانسان آه يعني مطلق الاثنين سواء كانا مثلين او متخالفين
ينقسمان الى الامور المذكورة لا المتخالفين فقط كما زعمه بعض الناظرين
اي بعض الشارحين ثم افاد س ان تقسيم الاثنين الى هذه الاقسام
اقسام متداخلة وهي مفهومان متغايران متحدان في المصداق والاقسام
المباينة مفهومان متغايران في المصداق الشرح ويعمها الغيرية

اشارة الى رد مذهب الشيخ الاشعري من ان معنى الغير هو مغايرة هذا
شيء الشيء بحيث يجوز الانفكاك عنه مستدلا بانا اذا سئلنا عن غير زيد
العالم في الدار فنجاب بانه ليس في الدار غير زيد فنعلم من ذلك ان علم زيد
ليس غير زيد ولذلك ذهبوا الى ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره وغفل
عن ان المراد بذلك الجواب انه ليس فرد شخص في الدار وحاصل روية
هذا الكلام كلامه ان عند الحكماء ان المتخالفين يكون غيران وعنده
لا يكون المتخالفان غيران كالعلم والعالم فانهما ليسا متحدا في الماهية
النوعية فيكونان متخالفين ولا يكونان غيران كما مر المتن والمتقابلان
هما اللذان لا يجتمعان آه قال بعض الفضلاء ان الحكماء قد قسموا الاثنين
الى المتماثلين والمتخالفين وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغير المتقابلين
وجعل المقسم للمتقابلين متخالفين ثم يرد عليهم خروج بعض التقابل
عن كونه تقابلا مثل الاخوين وانهما متماثلان والحق ان مقسم التقابل
عندهم هو الاثنين يشمل لهما ايضا ثم ان خص التقابل بالاعراض فالمراد
بقوله في ذات واحدة هو الموضوع وان جعل شاملا للصور النوعية
الجوهرية لا الوجود والعدم والامكان والوجوب فالمراد بذلك هو المحل
الاعم من الموضوع ومن خص التقابل بالاعراض اراد بالعرض ما هو ممكن
الوجود يشمل الوجود والعدم وغيرهما س اما الشارح فقط لا يخفى
ان هذا على الاطلاق غير صحيح او زيادة القيد في الاثبات لقيد تعميما او لفظا
من كلامه انه دايما لقيد تخصيصا وكذا زيادته في النفي قد تفيد تخصيصا كما

في تعريفهم الحقيقة العقلية مما اسند الفعل الى ما هو له عند المتكلم فان قولهم
عند المتكلم اه والتعميم اذ المتبادر مما هو له بحسب نفس الامر وذلك تقييد شموله
نفس الامر وزعم المتكلم واسر فيه ان لبعض الالفاظ معنى خاص ومعنى عام واستلزام
معنى الخاص فاذا زيد فيه تفرقة عن معناه المتبادر الذي هو الخاص الى
غير المتبادر الذي هو المعنى العام فحصل الشمول كما ان المتبادر من الوجود الوجود
الخارجي فاذا قيد كان متبادرا للخارجي والذهني مثل هذا القيد في الحقيقة
قيد بحسب اللفظ دون المعنى وبهذا المعنى اذا قيد بالقيد المنع يصير خاصا
بكذا حققه سره في حاشية المطول الا ان يكون المراد بقوله لا يجتمعان
لا يحصلان آه اذ الحصول اعم من ان يكون في زمان واحد او زمانين فكان
المحقق الدواني لا حاجة لارتكاب خلاف الظاهر بقول قوله في زمان
قيد لدفع توهم المجازي لان معنى الاجتماع وان كان بحسب الزمان فان
الواحد حقيقة لكنهم قد يقولون لحاصلين في زمانين في محل واحد مجتمعين مجازا
فتامل ضرورة انه لا تقابل بين العدمات آه قيل العدم وعدم العدم
متقابل لان مع انهما عدميان اجيب بانهما داخلان تحت التقابل بالايجاب
والسلب لان العدم وان لم يكن وجوديا لكن بالنظر الى سلب العدم وجودي
يبقى هذا بالمتعاندين وهو غير مغتفر لا يخفى ان الحكماء لا يرضون
بهذا التوجيه لانهم حصروا التقابل المطلق في الاربعة فالجواب اما ما اجاب
به س حيث قال قد يقال ان المشروط فيه غاية الخلاف آه واما ما قال المحقق
الدواني من ان لكل واحد من الحمرة والصفرة جهة تشابه وجهة تخالف

وبالنظر الى نفسهما ضدان مشهوران وبالنظر الى جهة تشابههما كالسواد في الحمرة
وفي الصفرة البياض متقابلين وبالنظر الى جهة تخالفهما وهو السواد و
البياض ضدان حقيقيان فظهر من هذا ان المقسم ضدان حقيقيان ومع ذلك
ينحصر التقابل في الاربعة فكل منها مشهوري بالنظر بحسب جهة تخالفه يكون
ضدا حقيقيا ولا حاجة الى ان يحمل المقسم الضدين المشهوريين كما فعله س
المه فهما العدم والملكة المشهوران اعلم ان النسبة بين المشهوري
والمحقق في العدم والملكة عكس النسبة بينهما في التضاد والمشهوري هناك
اعم المحقق مطلقا كما عرفت والمحقق ههنا اعم اما اولا فلانه يجري في
اربع وجوه والمشهوري يحقق بحسب الشخص فقط واما ثانيا فلانه بحسب
الشخص في الازمنة الثلثة وهو في الحال فقط كعدم الانسان ولا ان في
آه عرضان السلب والايجاب كما يحقق في القضايا على ما هو المشهور كذا يحقق
في المفردات وان حصرهما بعض المحققين فيها وله توجيه فليطلب من موضعه
ثم انهما كما يتبادر وان عدا العدم والملكة بعد اعتبار الموضوع فقط
كذلك يمكن اعتبار شمولهما للقضايا والمفردات والعدم والملكة
يتحققان في المفردات وهو غير مغتفر اه اي عدم شمول التقابل
لعدم اللازم ووجود الملزوم غير مغتفر لانه على انحصاره في
الاربعة والحق في الجواب انهما ليسا بمتقابلين بالذات بل بالعرض
والتقابل بالذات منحصر في الاربعة بل المتقابلين فيهما هو وجود الملزوم
وعدم الملزوم لا عدم اللازم وذلك لانهما ليسا منسوبين الى ذات

آه اي فحين كونهما كاذبين لا يجري الا فتم اي الصدق والكذب
فيهما فلم يلزم ان يكون احدهما كاذبا فقط مثل الايجاب والسلب الركبين
س فقد يكون في الوجود آه يعني قد يكون في الذهن وقد يكون في
الخارج والحاصل ان التقابل عارض للسلب والايجاب الركبين في الذهن
فقط والغير هما في كلا الوطنين المتن المقابل من حيث هو مقابل من
باب المضاف آه لان المقابلة يكون من الامرين مقابله هذا مع ذلك ومقابلة
ذاك مع هذا س ليس القياس الى الشيء اي ليس تعقل كليهما بالقياس
الى الآخر في مرتبة التسليم قال على تقدير تسليم ان يكون التعقلين بالقياس
الى الآخر الا ان لا نسبة فيهما باعتبار احدهما وشرط المتضايفين ان يكون
تعقل احدهما بالقياس الى الآخر وكان كليهما نسبة كذا سمعت عن الفاضل
المحقق العلم عشه الله س وان كان عبارة من عدم البصر اذ النسبة
الى البصر داخلة في مفهوم العمى لا بالقياس اليه س فلا يندرج الكل تحته اي
تحت المضاف بل البعض يندرج تحته على طريق رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي
لاندراج الابوة والبنوة تحت المضاف والمراد بالافراد الافراد الشخصية
وفيه نظر لمنع الكبرى هي قوله لا شيء من المقوم بالضد والسند هو البلقة
فانها ضد للبياض مع انها مركبة منه ومن السواد ولا يخفى ان الكلام في التضاد
الحقيقي والتضاد بين البياض والبلقة مشهوري فاندفع النظر وهو منع
الكبرى والسند على قانون الاشراق الجسم المتصل الواحد كالماء كان في
الكوز الواحد اذا جعل في كيزان متعددة فان الشخص الواحد كان موجودا

75

واحدة كما قال السيد ويجب ان يسند المتقابلين الى ذات واحدة
س في حاشية الحاشية كوجود الحركة في الجسم وانتفاء السخونة لازم لحركة
تقابل وليس داخل في الايجاب والسلب والعدم والملكة وامثال
في من الامرين هذا جواب آخر عن ورود عدم الحصر في التقابل الاربعة
او احدهما فقط وجوديا آه التضاد في المشهور المستعمل في العلوم هما الوجوديان
بان لا يكون تعقل احدهما مستلزما لتعقل الآخر وكون احدهما فقط
وجوديا على تقدير ثبوته ليس بمشهور ثم اعلم ان دخول عدم اللازم ووجود
الملزوم في تقابل التضاد ويبتني على ما ذهب اليه صاحب المواقف من
ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان
ان اعتبر فيه الموضوع فالعدم والملكة والا فالايجاب والسلب والثاني
اما ان يتوقف تعقل على احدهما على الآخر فهو التضايف وان لم يتوقف
فالتضاد ويكون التضاد عبارة عن المتقابلين اللذين احدهما ليس
عدما للآخر وليس تعقله موقوفا على تعقله وهذا صادق على وجود الملزوم
وعدم اللازم المتن ومنه وجوده آه اي يخلو عن التضاد بين المعتبر
لانهما شروطان بغاية التخالف واعلم ان الحكم يكون احدهما
هذا دخل في الفرق بين المتقابلات التي ذكرها المتن بل الفرق
بينه وبين سائر المتقابلات آه لا يخفى ان هذا الفرق هو الفرق بحسب
التعريف وقد ذكره المتن في التعريف والكلام ههنا في الفرق في الفرق
حكمي الا ان يقال غرضه ان الفرق منحصر بحسب التعريف فان الاقسام

اوّ

للوحدة والحال كان معروضا لكثرة   والسند على اصطلاح المشائين العشرة
الواحدة فانها معروضا للوحدة والكثرة ايضا لانها وان كانت الكثرة
ذاتا لكن تركبه من الوحدات ولكل وحدة وحدة حين حصولها في الذهن فتعرض
كثرة فالشيء الواحد معروض للواحد والكثرة معا   وعلى الاول يلزم ان
يكون مجموع الموجودات عدما هذا على تقدير الجزء الصوري بل يجوز ان يكون
الجزء الصوري عدميا فبناؤه على تقدير عدم الجزء الصوري كما هو الحق على
مذهب المحقق كذا اصلح قلبي   والمتضايفان فان معا لانهما متكافئان في الوجود
وهو الكيا ليه والمحلية آه وذلك لان الوحدة كمبدأ الكثرة وكذا
متقابلان من جهة عارض هو العلية والمعلولية لان الوحدة تقوم الكثرة
ومقوم الشيء علة   فصدقهما على كل موجود آه اي يصدق المطلقين
المتحققين في ضمن فردين موجود آه وفيه بحث لان المطلقين المذكورين
يجوز ان يصدقا عليه من جهتين ثم الحق ان التعدد لا يتصور في العدم المطلق
ويتصور ومبني على عدم الفرق بين عدم المطلق ومطلق العدم الاول عبارة
عن رفع الوجود المطلق اي في الخارج والذهن والثاني عبارة عن رفع
الوجود في الجملة من ان يكون في الخارج او في الذهن او كليهما والكلام
في الاول ولا مجال لتصور التعدد وفي الثاني يتصور وليس كلام فيه
ليلزم اجتماعهما في الصدق آه فان قلت وعلى تقدير صدقهما على شيء واحد
يجوز ان يصدق عليه من جهتين فلا يلزم انتفاء التقابل بينهما قلنا انا نعلم
قطعا بان عدم المطلق لشيء وصدقه عليه من الجهة التي صدق المضاف

اليه

اليه من تلك الجهة بعينها لان صدقه في ضمن المضاف   لا نم انه جزؤه آه
يجوز ان يكون المطلق عرضيا لافراده لا يكون ذاتيا للخاص   س وان
اريد بهما عدميا عن ثالث اي العدم لغيره قوله والكلام في الاول او فيهما
وذلك لانا لو قلنا ان لا تقابل في العدم لغيره فلا يلزم نفي التقابل في
العدم مطلقا او يجوز ان يكون في العدم في نفسه بخلاف انا لو قلنا ان لا
تقابل فيهما معا او في الاول فقط فان انتفاء التقابل فيهما يستلزم
لعدم التقابل في الثاني ثم عدم حمل العدم في نفسه على الغير لما عرفت واما
عدم حمل مجموع العدم في نفسه ولغيره فلاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل
الا لازيد او اعلم ان لازيد نقيض عدولي ورفع زيد نقيض سلبي والفرق
بينهما ان الاول يحمل على الشيء بالمواطاة والثاني يحمل بالاشتقاق فقط
ثم قال بعضهم ان كلمة لا هناك بمعنى الغير حتى يصح الحمل وقال بعضهم لا حاجة
الى ان يجعل كلمة لا بمعنى غير بل هي على حالها في النقيض العدولي اليه ومع
هذا يصح حمله على شيء كما ان المعدوم لا يحمل على زيد الموجود والمعدوم المنتظر
يحمل عليه فنفسها حالة يصح حملها على شيء   س لا يتصور التقابل آه ولو سلم
تصور النسبة بين الشيء او نفسه فلا يلزم التقابل لان الشيء اذا عرض لشيء
يعرض له ذلك الشيء ونفسه من جهة واحدة   س فان زيدا اذا كان متصفا
بعدم عمرو آه   قيل لا نم ان معنى العدم رفع وجود عمرو فقط بل على
معناه رفع جميع الموجودات ولو سلم ان معنى العدم ذلك لكنه مطلق العدم
والكلام في العدم المطلق ليس بجزء منه لان معنى العدم المضاف رفع وجوده

زيد او عمرو او غيرهما والمراد بالاضافة الاضافة الماهية والعدم المطلق لا اضافة
الى شيء لكن بقي ان المصنف لم يتعرض لبطلان التقابل في العدم المطلق فيمكن
ان يقال انه لم يتعرض لذلك لظهور بطلان التقابل بين الشيء ونفسه
كالحركة من الوسط واليه اه فالتضاد ههنا بين ميل الوصول والميل الاول وحصول
في الذين هما مبدأ حركتين مختلفتين في الجهة وكذا بين الحركتين تضاد لانهما
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة بحث المواد الثلث المه كل
مفهوم ان امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته اه ان نسبة المحمول الى
الموضوع في الواقع لا يخ اما ان يتصف بكيفية الوجوب او الامتناع او الامكان
وتلك الامكان يسمى مادة القضية والصورة هي صلة في الذهن من تلك الكيفية
يسمى جهة معقولة واللفظ الموضوع بازائها يسمى جهة ملفوظة مثل كل انسان
حيوان بالوجوب وكل انسان كاتب بالامكان وكل انسان حجر بالامتناع
ثم انهم اختلفوا في ان مادة القضية منحصرة في الوجوب والامكان والامتناع
كما ذهب اليه المتقدمين او غير منحصرة بل لها مادة اخرى مثل الضرورة
الوصفية او الوقتية او الدوام او غير ذلك كما ذهب المتاخرين ثم ذهب
القدماء الى ان الوجوب والامكان والامتناع مخصوصة بالقضايا الموجبة
لشرافة الايجاب في قولنا لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة راجع الى قولنا
كل انسان حجر بالامتناع وذهب المتاخرون الى شموله بالسوالب ايضا ثم
اختلفوا في ان تلك عارضة لنسبة كل محمول مثل الحيوان والحجر والكاتب
كما هو مذهب المنطقيين او عارضة لنسبة محمول الذي هو الوجود كما هو مذهب

الحكماء

الحكماء والمتكلمين مثل الواجب موجود بالوجوب والانسان موجود بالامكان
والممتنع موجود بالامتناع ثم اعلم ان الاولى ان يقال في تقسيم كل مفهوم ان
كان وجوده ضروريا فهو الواجب واذا كان عدمه ضروريا فهو الممتنع وان لم
يكن وجوده ولا عدمه ضروريا فهو الممكن لان امتناع العدم في الواجب لازم
لمفهومه وامتناع الوجود في الممتنع لازم لمفهوم وكذا الكلام في الممكن ثم على
تقسيم المص يكون عبارة عما تساوي طرفا وجوده وعدمه ويحتاج الى
ابطال الاولوية الذاتية الغير البالغة الى حد الوجوب بالبرهان ليتم الحصر وعلى ما ذكرنا
يكون مفهوم الممكن عبارة عما لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا ويتم الحصر
والاحتياج الى ابطال الاولوية الذاتية لدخولها في مفهوم الممكن بهذا المعنى
بل ابطالها لاثبات الصانع ثم لا يخفى ان المقسم هو الموجود في الخارج فيكون
ثم ان المعقول لا داخل في الممتنع لانها يمتنع وجودها في الخارج س اخراج
الممتنع اه على هذا التقدير وهو ما يمتنع وجوده بدون قيد فقط ليصير اعم و
مقابلا اخص وان كان معنى الواجب ما امتنع عدمه بدون قيد فقط فالخارج
لا يندرج تحت الممتنع دون الواجب س فيندرج في الواجب اه لا يخفى
انه على تقدير كونه موجودا في الخارج لا تم انه داخل تحت الواجب اذ قد يستلزم
اه والجواب السالم عن المنع هو الجواب الثاني س وهذا التقسيم وان
كان محتملا بحسب بادي الراي اه فيكون التقسيم في كيفية النسبة في المواد عقليا
لا عقليا لانه عبارة عما اذا لاحظ العقل الطرفين يجزم بالانحصار وان احتاج
في تلك الانحصار الى تنبيه او دليل يصير الحصر قطعيا كالمركب من النقيضين

الاولى في التمثيل كالمركب من الخلاء وشريك الباري او منه ومن اجتماع النقيضين
اذ الكلام في المركب الممتنع الذي يقتضي ذاته عدمه وذات المركب من الضدين
لا يقتضي العدم بل هيئة التركيبية فيه يقتضي العدم   يمكن ان يمنع افتقار المركب
الممتنع اه هذا المنع جدلي لا عبرة به والحق ان المركب يفتقر الى اجزائه بالضرورة
فيكون ممكنا فكل مركب ممكن والممتنع هو الاجتماع وهو بسيط ثم على تقدير
كونه ممكنا قال بعض الفضلاء انه ممكن الوجود كالمركب من الواجبين وقال
الاستاد المحقق انه ليس ممكن الوجود بالضرورة بل الاحسن ان يقال هذا الممكن
خارج من التقسيم اذ المقسم هو المفهوم الواحد البسيط ومثل هذا الممكن ليس
واحد المفهوم بل له مفهومين فلا بأس بعدم كونه ممكن الوجود تامل
المقه واما الاول فلان مجموع الممكنات اه هذا المسلك طرق الصديقين في
اثبات الواجب بدون ابطال الدور والتسلسل وتقريره الواضح ان يقال لا
شك في وجود ممكن ما فهو اولوية الذاتية لقول علة ذلك الممكن اما واجب فهو
المطلوب واما ممكن آخر ويتقل الكلام اليه حتى يترادف فحصلت هناك سلسلة
اما دورية او تسلسلية فنقول تلك بحيث لا يشذ عنها شيء من افرادها من
حيث المجموع ممكن لافتقارها الى اجزائها وموجود لان مجموع الموجودات موجود
بالضرورة والمراد بالمجموع معروض الهيئة الصورية وهي ليست الا فقد في المجموع
عدم المجموع لعدمها فاعل تلك السلسلة موقوف على ممكن خارج عنها فنقول
المراد السلسلة المركبة من السلاسل الغير المتناهية المشتملة على سلاسل الممكنات
منها اما نفسها فلزم تقدم الشيء على نفسه الى آخر البرهان وشبهة ما فوق

معلول

معلول الاخير وارد ولا يخفى   لا الافتقار اه لا يخفى ان بين الافتقار والاشفاء
وباشفاء الجزء تلازم فلا حاجة للعدول عنه   س لكن اللايق بكلامه اه
اي اللايق بكلامه وهو قوله لانتفاء جزئه ان يقول بدل قولك اذ الواجب
ليس كذلك اه قولنا وهو انه اي انتفاءه بانتفاء الجزء ينافي الوجوب او كل
الواجب وجوده يستلزم الممتنع وهو امتناع عدمه فلو كان ذلك المجموع واجبا لزم
ان يستلزم امتناع عدمه وليس كذلك لانه ينتفي بانتفاء جزئه ثم موضع
هذه المسئلة تطبيقات المواد المذكورة في تعليقات شرح المطالع فانه ذكر
فيها ان هذه الطبقة يستلزم لذلك الطبقة اولا   لان احد اجزائها
عدم المانع اه وفيه بحث اذ سوق الكلام يشعر بان عدم المانع جزء جميع
العلة التامة وليس كذلك لان الواجب علة تامة للعقل الاول ولا يتعدد
هناك عدم المانع والا للزم ان يكون ذلك المانع معلولا للاول والمفروض
خلافه ثم وجه الاولوية ان العلة التامة قد يطلق على العلة الفاعلية المستجمعة
للشرائط وان كان المتبادر من العلة التامة جميع ما يتوقف عليه المعلول
س فلا يمكن الجواب منه بمنع اه عدم امكان ذلك الجواب اما لان المدعى عام
فلا يفيد القول بان الدليل لا يجري لانه يجري على تقدير عموم المدعى واما لان
المعارضة بحث على المدعى وكذا صورة البعض الداخلة في المدعى بحث وختم
من المعارضة فالقول بان الدليل لا يجري يكون غير مقابل لبحث الخصم
س لكنا نقول في الافتقار فلا فرق اعلم ان هذا القول اشارة الى ان القول
بانتفائه بانتفاء جزئه فلان احدهما ان الانتفاء بانتفاء الجزء مستلزم

للامكان منافي كون الشي واجبا فيلزم ان يكون غير واجب فح لا شك
في وروده النقض المذكور عليه كما يرد على حديث الافتقار فلا فايدة للعدول
عنه وثانيهما ان الاشتغال باشتغال الجزء منافي كون الشي واجبا فهذا حق
لا يرد عليه النقض لكن لا وجه للعدول عنه اليه اي علة فاعلية مستجمعة
انما فسر العلة التامة بذلك اذ من البديهي ان الجزء لا يكون علة تامة للكل
فلا احتمال المعقول هو كونه علة فاعلية وقوله لان المراد بالاستجماع اه
اشارة لدفع دخل مقدر وهو ان الجزء لو كان علة فاعلية للكل فهو غير
مط فلم حكم المص بانه ولا داخلة فيه وحاصل الجواب ان الجزء لا يكون فاعلا
مستجمعا لتلك الشرايط بالفعل اي من ذاته اه انما فسر قول المص لذاته
بذلك لان اللام يحتمل ان يكون صلة الاستحقاقية اي الاقتضاء ومغرضه
اشارة الى ان اللام في لذاته للتعليل اي لا شيا من ذاته فلا يحتاج
في وجوده الى غير ضرورة قوله ضرورة ان كانت علة لترتب قوله فلا يحتاج
اه على قوله والواجب لذاته اه فيلزم ان يكون قوله وهذه الصفة معلوله
للاولى مستدركا فالمناسب ان يكون ضرورة علة عدم الاحتياج الواجب
لذاته الى غيره في وجوده تامل المص استحقاقية الشي العدم لذاته اه فيه
بحث اذ الممتنع ليس محض وعين عدم ولا مهية للعدم وصورته العقلية
ليست بذات ومهية فقوله لذاته مط لعل جوابه عن الشيخ في الشفاء انه
قال المراد انه اذا فرض له مهية وذات استحق العدم تامل س فالاولى ان
يق فاعلية ههنا اه لفظ الاولى اشارة الى انه يمكن ان يكون قول المص

كما ثبت استحقاقية اه لبيان الاستلزام لا البيان العلية لان الاستلزام
ههنا متعاكس يعني ان الاستلزام الغير المتعاكس يثبت العلية كما هو كذلك
في الاولين لا الاستلزام مع التعاكس كما في الاخير ولا يلزمه التطبيق
على هذا اه حاصله ان غرض المحشي هو ان هذا التعليل ليس كما ينبغي لان محصله هو
ان الصفة الاولى للشي باعتبار نفسه والثانية صفة له باعتبار غيره وكل صفة
للشي باعتبار نفسه فهي علة للصفة باعتبار غيره فيرد على الكبرى انه ليس الامر
كذلك لجواز ارتفاع ما بالغير بسبب ارتفاع الغير من غير ارتفاع ما بالذات
فلو كان ما بالذات علة لما بالغير لارتفع عند ارتفاع معلوله ضرورة
انتفاء العلة المستقلة يستلزم انتفاء المعلول فكلية الكبرى ليست بصحيحة وان كان
ارتفاع ما بالغير فيما نحن فيه مستلزما لارتفاع ما بالذات للتعاكس بينهما
ههنا كما اعترف ملا حسين الخلخالي وترتيب القياس هكذا الصفة الاولى الصفة
ما بالذات وكل ما بالذات علة ما بالغير فالصفة الاولى علة ما بالغير ثم
الثانية ما بالغير وكل ما بالغير معلول ما بالذات والصفة معلول ما بالذات
وكلاهما مم تامل بل هذا امر ثبوتي موجود في الخارج والحق انه
معدوم في الخارج بل منتزع في المعقولات فلانه اذا لم يجب وجود
الشي لم يوجد هذه مقدمة مشهورة واعترضوا عليه بان الوجوب عبارة
عن كيفية نسبة الوجود الى المهية والنسبة متاخرة عن الوجود وكيفيتها
بطريق الاولى فكيف يقولون ان الشي ما لم يجب لم يوجد فذلك الكيفية متاخرة
عن الوجود ويلزم من قولهم تقديم الكيفية على الوجود وهو ضروري البطلان

ويكون مآل قولهم ان الشيء ما صار ضروريا فوجد ولا يخفى شناعته اذ حينئذ
عنه ان الوجوب على قسمين احدهما كيفية نسبة الصدور الذي هو المحمول
وهو صدور المعلول من العلة وهذا الوجوب مقدم على الوجود حصوله بالنسبة
الى العلة والآخر الوجوب الذي كيفية نسبة الوجود وهذا موخر عن الوجود
وهو بالنسبة الى وجود المعلول فمعنى قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد ان الشيء ما لم
يكن ضروري الصدور عن الفاعل لم يوجد هذا الجواب في الوجوب بالغير
الذي يتحقق في الممكنات اما الوجوب بالذات فنقول ان للواجب تعالى
وجوبا خاصا ووجودا خاصا وهما عين ماهيته تعالى ولا يتصور التقدم
بينهما لانهما متحدان ووجوبا مطلقا ووجودا مطلقا والوجوب الخاص
مقدم على الوجوب المطلق ووجوده الخاص مقدم على وجوده المطلق وتقدم
الخاص جائز   وهذا انما يتم لو بين ان اثبات الوجود آه والحق
ان على اثبات الوجود جائز يجب ان يكون موجودا في الخارج وان كانا
امرين اعتباريين ومثل هذين الامرين لا يتحققان بدون العلة الموجودة
في الخارج اذ التاثير فيهما في الحقيقة راجع الى منشا لهما الوجود الخارجي
والبحث القوي هو المعارضة المصدرة بقوله على انا نقول الواجب آه انه
تعالى وهو نفس الماهية واجب الوجود آه قيل هذا الدليل منقوض
باجزائه في الممكن المركب بنحو والبسيط بجميع مقدماته بنفسه الامكان للممكنات
كما لا يخفى اعلم ان المتبادر ههنا هو ان الوجوب بمعنى الاستحقاق فيه لعين
الواجب لا بمعناه المذكور سابقا وهذا باطل قطعا لان الاستحقاق امر نسبي

كيف يكون عين واجب الوجود وتحقيق المقام ان غرضهم من عينية الوجوب
عينية الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق الذي هو عبارة عن استحقاقية
المذكورة ويعبرون عن الوجوب الخاص بقولهم هذا ذاك بالوجوب ولفظ الذات كن
المحمول عبارة عن الوجوب الخاص والوجوب المطلق يقع جهة القضية وايضا
ما قولهم الواجب موجود بالوجوب ويكون حمل الوجوب الخاص على الواجب كما
هو شان ثبوت الشيء لنفسه مثل زيد زيد او زيد انسان الا ان ثبوت المحمول
للموضوع فيكون ضروري مشروطا بدوام ذات الموضوع موجودا في سائر
الذاتيات مثل زيد انسان بخلاف الواجب ووجوب الخاص فانه يحمل عليه
ضرورة وبثبته بلا شرط وعلة فالواجب عين ما يصدق عليه الوجوب الخاص
ومبدأ انتزاعه بذاته والوجوب الخاص والوجود الخاص ثابتان للواجب تعالى
في الخارج والوجوب المطلق والوجود المطلق ثابتان له في الذهن ثم
مبنى انظار الشارح والمحشي على فهمهم من الوجوب الوجوب الواحد والا لم يرد
تلك الانظار وكذا مبناها على الوجود الواحد فقط واذا تقرر الوجوبان
والوجودان لا تندفع تلك الانظار والقول بان اجتماع المطلق والخاص
يستلزم تحصيل الحاصل مدفوع بان مرادنا ان المطلق في ضمن الفرد مبدأ
الآثار وتحصيل الحاصل انما يلزم لو كان كل واحد من الخاص والمطلق مبدأ
الآثار   وان قرر الدليل هكذا آه هذا من تتمة كلام المحشي ثم لا يخفى ان
هذا الدليل انما يثبت المدعى كما انه يثبته الدليل وما نحن فيه هو عينية الوجوب
فقط لا عينية الوجوب والوجود معا كما قرر فذلك النظر ساقط عن مدعى آخر

والمدعى وهو عينية الوجوب فقط فح يلزم اما نقويه احد المقدمتين وهي عينية
الوجود وتنافيهما للمدعى على ما قال الشارح وذلك لان القول بان عينية الوجوب
ثم المراد بالحمل على التقدير زيادة كل واحد منهما هو تقدم الشيء على نفسه
الكه لا يخفى انه هذا معارضة على المطلوب الذي هو كون الوجوب ثبوتيا
س قيل في هذه العبارة مناقض آه منه ، اخذ الشارح في كلامه هذه العبارة
المشهورة بان الشارح قض جوانه لما راى ان الوجوب يقع مصداق الواجب
لذاته فزعم انه غير الواجب قال ان الواجب لذاته صار بسبب الوجوب واجبا
لذاته ، لم يتفطن ان المحمول عين الواجب قوله فيلزم ان يكون الواجب لذاته
ايضا كذلك آه هذه نظير الشبهة التي قالوا في العقل الاول من انه واجب الوجود
وانه ممكن وكونه ممكنا يستلزم امكان الواجب اذ كل ممكن يجوز عدمه والمعلول
اذا جاز عدمه لزم جواز عدم العلة والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة التي
هي الواجب تعالى وكل ما يجوز عليه العدم هو ممكن فلزوم امكان الواجب بط
فيجب ان لا يكون الملازمة بينهما وهو خلاف المفروض اذا المفروض انه معلول
الواجب وبين كل معلول وعلة ملازمة اجيب عن ذلك بان العقل الاول يجوز
عدمه في نفسه بالنظر الى ذاته وبالنظر الى الواجب يمتنع عدمه ومن هذا لزم
ان يكون واجبا بالغير لا واجبا بالذات وكل معلول بالنظر الى علته التامة واجب
بالغير فالملازمة بينهما من جهة الوجوب لا من جهة العدم وامكان الواجب آه
لزوم هذا الامكان بالواسطة والامكان السابق به وبهذا قال الشارح لم يكن الوجوب
ثبوتا زائدا هذا قرينة على ان الموجود مقدر في قوله فيما سبق لو كان الوجوب

ثبوتا لكان زائدا الخ حقيقة الشبهة س ولا يستلزم ذلك وجوب الوجوب
ثبوتا آه هذا مبني على ان في كون الكل موجودا يكفي وجود فرد واحد كما ان
الان انما يتحقق في الخارج في ضمن زيد فقط وان كان معدوما في ضمن افراده
المقدرة ولا يخفى ان هذه القاعدة مخصوصة بغير الصفات الحقيقية على ما حققه المحقق
الدواني من ان عروض كل صفة حقيقية اذا كان لشيء في ضمن فرد موجودا فيجب
ان يكون عروض تلك الصفة في ضمن سائر الافراد الموجودة ايضا في ضمن افراد
المعدومة والا يلزم ان يتصف الساكن بالفعل بالحركة المعدومة بالفعل
وهو سفسطة ظاهرة البطلان س لعل على هذه الكلية فيكون معنى قوله
والمقدر خلافه ان المقدر اللازم من الدليل خلافه س المراد العقد المركب
آه انما فسر العقلية الطبيعية بذلك لان المتبادر من العقلية الطبيعية هي القبلية
المقابلة للقبلية العلة الفاعلية اعني القبلية بالذات وهي قبلية العلة الناقصة
وقد يطلق على اعم منهما الشامل للعقلية والطبيعية والمراد ههنا العقلية الذاتية
س مرتبة من طرف المبدا او اي طرف العلة لا يخفى ان الوجوب لو لم يكن
ثبوتيا يلزم التسلسل ايضا لان النسبة مغايرة للمنتسبين فيكون ممكنا فلا يجب
الا الوجوب عليه الى اخر الدليل والتسلسل من جانب العلة بط سواء كانت الامور
المتسلسلة اعتبارية او موجودة في الحاشية والتسلسل كون المهية بحيث
يصح اتصافه بالوجود والاولى ان يراد فيه آخر ههنا بان يكون كون المهية بحيث
يصح اتصافها بالوجود قيل ان الوجوب الذي هو امر نسبي هو اقتضاء الذات
الوجود والمعنى الذي غير نسبي وهو استغناء الذات عن الغير في وجوده الحق

ان هذه المفهومات المذكورة كلها نسبية لايكون عين الشئ فالصواب ان يق
عليه هذا المفهوم اعني كون الماهية بحيث يصح آه عين الواجب وزايدا في الممكن
ونقيض ذلك المفهوم عارض لافراده س باخوذ مما ذكر في الصدور آه حيث
قالوا ان الواحد الحقيقي من جميع الجهات لايصدر عنه الا الواحد لانه لو صدر
امران فمصدرية هذا غير مصدرية ذاك فهما متغايران فان كانا داخلين
فلا يصدر عنه امران وان كانا خارجين فينقل الكلام الى ذينك المصدرين حتى يتسلسل
امران اعتباريان لايحتاجان الى علة واجيب عنه بان المصدرية امر
اضافي متصور بين الصادر وما صدر منه وذلك الصادر محتاج الى علة
والاخر كون الشئ بحيث يصدر عنه شئ آخر ومصداق هذا المفهوم امر يحتاج
الى العلة ومعبر عن ذلك المصداق بالخصوصية وذات المصدر والامر المخصوص
س فهو نفس الماهية في الكل آه افاد رحمه الله ان فيه بحث لانا نختار الشق
الثاني ونقول لانم ان الامر الموصوف بهذا المفهوم نفس في الكل بل ذلك
الامر نفس في الواجب الذي ذاته متصف بالوجوب ولا احتياج في اتصافه به الى
الغير وزايد في الممكن لاحتياجه في اتصافه به الى الغير وان لم يحتج فيه الى الغير لم
يكن ممكنا بل واجبا س والنسبة لايكون محمولا آه فغير النسبة فقيل يجوز
بطريق المسامحة كما عرفوا العلم بالحصول وهو غير الحصول بل الصورة الحاصلة
فان قيل لو كان الوجوب نفس ماهيته تعالى آه هذا ابطال للسند اعني قوله
الوجوب الماهية وهو سند مساو اذ لا معنى في تركيب الواجب فبنفي الغيرية
سقط احتمال الزايدية لا انها ليست لمذهبهم س وجوده غير ماهيته وذلك لان

الوجود ليس في الحالة اعني الاشتراك لساير الموجودات في الوجود والامتياز
بالماهية الوجوب له تلك الحالة كما قررنا والوجوب عين الماهية وما كان غير الماهية
فاما ان يمنع بعض مقدمات الدليل آه وذلك لان قوله فوجوده غير
ماهيته نتيجة لايمكن منعها فمنعها اما راجع الى منع بعض المقدمات واما ابطال
المعارضة ثم هذه الحاشية اما متعلقة بقول العلامة فيلزم منه ان يكون
الوجود آه واما متعلقة بقول الشارح قلنا لانم آه س انما يصح دليلا آه
آه اشارة الى قصور تقرير السؤال من جهة اخذه المقدمة التي لا دخل لها
في الدليل وهي كون الوجوب نفس الماهية والحاصل ان السؤال والجواب كلاهما
غير معقول س معنا هما واحد او لا يفهم آه واذا كان معناهما واحدا
يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهو باطل مدبر ويمكن ان يق لا شك
في تغاير هذين المفهومين واتحادهما في المصداق لا يضر س لكن ممتنع
بالنظر الى علته آه والحاصل انه يجوز ان يكون الوجوب ممكنا والتصاف
الواجب بالوجوب واجبا وبالنظر الى الذات بل يجوز كونه علة آه يعني ان يستلزم
عن وجوب الذات وعن كونه علة فهو معارضة ثالثة بحسب موقعها
س والسرية انه ان اعتبر في نفسه آه ولم آخر وان فرض عدم المعلول
يجوز له فرض عدم العلة وفرض عدم العلة مقتضي لعدم العلة فلهذا استلزام
عدم المعلول الاول لعدم الواجب ليس بصحيح ثم بين وجودي العلة والمعلول
تلازم وكذا بين عدمهما وعدم المعلول وعدم العلة تلازم وفي الوجود بالعكس
كما هو المراد ههنا س الالزم من ذلك كونه واجبا آه وكذا لا يلزم

اشتغال التلازم بينهما اذا العقل الاول بالنظر الى الواجب ممتنع العدم فلا يلزم
امكانه عند تحقق حتى يلزم اشتغال التلازم وكذا يلزم منه انه خارج ما قيل ان الممكن
ما يلزم من فرض وقوعه محال ومن فرض عدم العقل الاول يلزم المحال وذلك
لان الممكن هو عدمه الذي يلزم من فرض وقوعه وهو عدمه بالغير
المحال ولكن لا نسلم اه ان التسلسل اللازم اه فان قيل فعلى هذا يلزم تعدد الواجب
لذاته قلنا كل ما يكون ثبوت شيء له ضروريا بالذات لا يكون واجبا لذاته
فان ثبوت الحيوانية للانسان ضروري وكذا ثبوت الزوجية للاربعة وليس
منهما واجبا لذاته والحاصل كلما يقتضي شيئا لذاته لا يكون واجبا لذات
فان الوجوب فان اقتضى وجوده لما هي هي اي الذات لكن ليس واجبا بالذات
احتياجه الى معروضه في اقتضائه الوجود فمعنى اقتضائه الوجود لذاته انه
يقتضيه بلا مدخلية غير الواجب فهو ممكن لاحتياجه في ثبوته الى معروضه
ففي هذا الشق اعني استحالة الوجود لذاته غير مستندة الى الامكان
الاخرى هي التسلسل ولم يتعرض للاولى لظهورها وربما يجاب عن القبل بان
المحذور في تقرير المعترض كان التسلسل ونحن دفعنا بطلان التسلسل فاذا
اورد عليه محذور آخر وهو تعدد الواجب فلا يتشبث بهذه المرتبة
الاخيرة من التسليم بل الجواب هو قلنا قبل ذلك المراتب الى
اولا الى معلول آخر اعلم انهم لما ارادوا في عدم انتهاء الممكنات من جانب
العلة الى علة اولى واجبة بالذات سد باب اثبات الصانع حكموا ببطلان
التسلسل من جانب العلة ولما لم يرد هذا المحذور في التسلسل من جانب المعلول لم يحكموا

ببطلان ثم لا يخفى ان برهان قائم على بطلان التسلسل مطلقا لعموم جانب
العلة اذا كان بمعنى التطبيق لا يبطل البرهان وان ما ذهب اليه المحقق الشريف
حيث قال هذا اذا كان برهان التطبيق اه اي هذا البرهان القائم اذا
كان برهان التطبيق يجري في كل امور غير متناهية لا ثبوتها المحوج
قبل ثبوته يعني ان اللازم ههنا تقدم ثبوت الصفة في نفسه على ثبوت الموصوف
وهو ليس بشرط وما دل عليه قاعدة الفرعية هو تأخر ثبوتها للغير وهو ليس بلازم
ههنا والصورة صفة للهيولى ووجودها في نفسه متقدم عليها فيجري في الصفة
مثل ذلك وهذا الكلام صار منشأ التوهم لكن افاد رحمه الله في توجيهه
اوجها الاول ان صحة دخول الفاء في الصفة ترتبها على الموصوف
الذي يقتضيه تأخر وجودها في نفسه الشيء كما يقال وجد الموصوف فوجد الصفة
فكيف يتقدم الصفة على الموصوف والثاني في معنى كلام القوم ان الصورة
اي معنى الصورة المأخوذة لا بشرط شيء متقدم على الهيولى وهي ليس صفة
لها والصورة المأخوذة بشرط شيء صفتها وهي متأخرة عن الهيولى التي
فلا يلزم تقدم الصفة على الموصوف لان الصورة المحتجة بها الا بشرط
التي ليست صفة متقدمة والمحيث بشرط شيء صفة ومتأخرة والثالث
ان ثبوت الصفة هي عين ثبوت هي ثبوت الموصوف فكيف
يتقدم كما نقل المحقق الدواني رحمه الله في الحاشية عن بهمنيار انه قال
في الفصول ان كون الصور الكون في الهيوليات وكون الاعراض الكون
في الموضوعات فثبت ثبوت الصفة عند ثبوت الموصوف فلا يجوز

ان يقوم صفة الشيء آه هذا انما يتم اه ش مما قالوا ان الامكان صفة وجود
للحادث وقبل وجوده قايم بغيره الذي هو مادته فاذا جاز قيام صفة
الحادث قبل وجوده بالغير فما المانع من جوازه في غير الامكان وافاد
رحمه الله ان هذا القياس ايضا باطل لانهم ان ارادوا بالامكان الامكان
الاستعدادي فهو قايم بالمادة وايا وصفه لها ابدا او توصيف الحادث
به من قبيل الوصف بحال المتعلق وان ارادوا به الامكان
الذاتي فنقول فيه قسمان احدهما امكان قيام الحال مع المحل وهذا
صفة المادة قبل الحادث ولا يكون صفة للحادث اصلا وثانيهما امكان
لحصول الحادث وهذا الامكان صفة له لكنه ليس بصفة للمادة قبل وجوده
وصرح بهذا الامكان المحقق في الاشارات وقال انه لو لم يكن امكانا لزم
انتقال العرض كما لا يخفى تأمل   س وما اورده من المثال فارغ في
الكلية آه وهي ان كل نسبة متاخرة عن المنتسبين وخارجة عنهما
قالوا تلك القاعدة منقوضة لمجموع النسب وذلك النقض مغالطة مشهورة
فيما بينهم وقد اجاب السيد قدس سره عنها بمنع بان النسبة من حيث انها نسبة
ماليت داخلة في المجموع بل المفروض ان النسب الخاصة داخلة فيه
والحق هنا ان يق مثل ذلك المجموع غير معقول محض لان تحققه موقوف
على التحقق النسبة المجموع الى كل واحد من اجزائه وتلك النسبة ايضا من جملة
النسب المفروضة مجموعها الى كل واحد من النسب وتحققها موقوف على ان
يتحقق نسبة المجموع الى كل واحد من النسب والى حصل ان تحقق المجموع باعتبار حصولها

موقوف على تحقق المجموع وبعبارة اخرى انه لو تحقق مثل ذلك المجموع لزم
اجتماع النقيضين وهو لزوم كون تلك النسبة متاخرة عن المجموع لانها
نسبة بين الكل واجزائه والنسبة متاخرة ومتقدمة عليه لانها جزء من اجزائه
بالضرورة متقدم على الكل وبعد التنزل عن ذلك الجواب يمكن ان يجاب بان
تلك النسبة من حيث انها معنى حرفي غير مستقلة بالمفهومية وملحوظة بالمنتسبين
خارجة عن المجموع من حيث انها معنى اسمي مستقلة بالمفهوم وغير ملحوظة بينهما
داخلة في المجموع لا يخفى انا لو قررنا تلك المغالطة بانا نفرض لكل نسبة متحققة
في نفس الامر بحيث لا تشذ نسبة ما ويجمع الملاحظات والاعتبارات
هذا الجواب الاخير وكذا جواب المحقق الشريف اذ لا معنى ح ان يق من
حيث انها معنى حرفي خارج عن المجموع اذ المفروض ان جميع النسب بجميع
الاعتبارات داخلة فيه وكذا لا معنى ان يق من حيث انها متعلقة بالمنتسبين
متاخرة عنهما بالذات فالجواب الحق هو الاول تامل فيه غاية تامل
وما كان شرطا الخ الاصوب ان يقرر الدليل هكذا فنقضنا بالوجود
ان كان واجبا كان الامكان واجبا لذاته ويلزم منه احتياج الواجب
لذاته في قيامه الى غيره لانه صفة قايمة بالغير هذا حاصل ما ذكره س
والاوضح ان يق آه   الامكان نسبة فلو كان عدميا آه هذا انما يلزم
الدور ايضا لان الامكان لكونه صحة وجود الشيء سابق على الوجود ولكونه
نسبة متاخرة عن الوجود ويمكن دفعه بان الامكان متقدم على فعلية الوجود
ومتاخرة عن مفهومه فلا دور لكن هذا الدور على تقدير وجوديته غير

ممنوع وما لا هوية له في الاعيان لا يقوم بالمهية آه قد يجاب عنه
بان القيام بمعنى الاختراع متحقق هاهنا وهو يكفينا وبمعنى الانضمام
غير واجب والحق ان المتاخر آه والحق في الجواب هو ما قلنا
من انه متقدم على الوجود ومؤخر عن مفهومه وعند ملاحظة نسبته
الى المهية مؤخر عنه ويمكن ان يكون قول الشارح اشارة الى هذا التوجيه
قال يجب اعتبارين ان يكون ذلك يجب اعتبارين يعني باعتبار
القيام وباعتبار انه نسبة متاخرة عن الوجود وباعتبار انه عبارة
عن صحة الوجود ومتقدم عليه وقوله والحق اضراب عن هذا الجواب
س فلا يكون الانفصال آه اعلم ان المنفصلة الحقيقية مركبة من
نقيضين او من نقيض ومساويه ولهذا لا يمكن ارتفاعهما وكذا
لا يمكن تركيبها مما هو زايد على الجزئين فمن تلك الثلثة يتحقق منفصلتين
بان يقال الشيء اما واجب اولا وما ليس لواجب اما ممكن او ممتنع س
الانفصال المعتبر هاهنا انما هو يجب آه والسر في ذلك ان نسبة الامكان
والوجوب والامتناع في الخارج الى المهيات ممتنعة لكونها من المعقولات
الثانية فالمنفصلة الحقيقية المركبة منها لا يكون الا ذهنية لان مدار كون
القضية ذهنية او خارجية على النسبة فان كانت في الذهن فقط فالقضية
ذهنية او في الخارج فقط فالقضية خارجية س فان المفهومات متصفة
في حد ذاتها بهذه الصفات قد يجاب عنه بمنع اتصاف المفهومات
بتلك الصفات في نفس الامر بناء على ما ذهب اليه صدر المحققين من ان

الاشياء لا يتصف بالصفات الانتزاعية في نفس الامر فكما ان الجسم لا يتصف
في نفس الامر بالزوجية كذلك الاربعة لا يتصف بها فيها ولا يخفى ما فيها من خلاف
البديهة خصوصا في المشتقات فانها محمولة على الاشياء فكيف يمكن ان يقال
انها لا يتصف بها لان الحمل عبارة عن الاتحاد واعلم ان صدر المحقق جعل
قدس سره فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او لا نعم ان الذهنية
وذلك لان نفس الامر لما فرد ان ذهن وخارج فاذا كانت الاشياء
متصفة بها مع قطع النظر عن الخارج والذهن فاتصافها بها لم يكن في
نفس الامر لكن غرض السيد الشريف انها متصفة بها وان لم يتحقق ذلك
الاتصاف الا في الذهن ويؤيده قوله هذه الامور عوارض للاشياء في
نفسها اذ الشيء في نفس الامر هو الشيء في نفسه كما حققه في بعض تعليقاته
س قلت الآن حصحص الحق آه هذا التصديق للسؤال هاهنا تفصيل
وهو ان المشهور ان لازم المهية هو ما كان لازما للشيء في الوطنين ولازم
الوجود هو ما كان لازما في الخارج فقط واللازم الذهني هو ما كان لازما
في الذهن فقط وفي غير المشهور لازم الوجود عبارة عما كان خصوص الكون
منشاء للزوم ولازم المهية ما كان لازما للشيء في نفس الامر وان لم يتحقق
الا في الذهن اعم من ان يكون للذهن دخل في اللزوم ام لا وبعضهم خصص
المعقول الثاني بالشق الاول والحق انه شامل للقسمين فاذا تمهد هذا فنقول
الامكان والوجوب والامتناع من لوازم المهية على المعنى الغير المشهور وفي
نفس الامر الا لاتصاف الاشياء بها منحصر فيها وان لم يتحقق ذلك الاتصاف

الا في الذهن هذا حاصل ما ذكره س ولا دخل في اتصاف الماهيات الوجودين ولا
لعدم ثم لما فرغ س من بيان الانفصال شرع في حكاية تقدم و تاخر الامكان
فقال والامكان متاخر عن مفهوم الوجود لا عن اتصاف الماهيات بالوجود ولا
محذور لان تقدم الامكان على اتصاف الماهية بالوجود تقدم ذاتي ولا محذور
في ذلك كما سبق نظيره لكن هذا مخالف لمذهب السيد س لانه يدعي
البداهة في كون ثبوت الشي فرع ثبوت المثبت له ولهذا قال وللبحث
فيه مجال ويمكن ان يكون وجه البحث ان الامكان كيفية نسبية وهي
كما تتاخر عن الوجود كذلك تتاخر عن اتصاف الماهية فان قيل اذا لم يكن
في الوجود عقل عاقل لم يبق امكان ولا وجوب ولا امتناع لان العقل
والذهن شامل للمبادي العالية قلنا غرضه مع قطع النظر عن عقل العاقل بل
س وما ذكره اولا هو الكيفية المسماة بالجهة آه ومع ذلك يمكن ان يق
ان الجهة والمادة متحدان بالذات وان تغايرا بنحو التعقل وبمثل هذا التغاير
لا يمكن ان يكون الشي الواحد متقدما ومتاخرا بالنظر الى شي واحد اذ وجود
المادة في نفس الامر لا يتحقق الا في الذهن فيكون الجهة والمادة كلتاهما
موجودتين في الذهن ثم ما ذكره السيد هو وجه النظر الذي اورده المحقق في
شرح الملخص واهمل بيانه س وما ذكر بقوله من انه لا ينفي آه وهو لزوم
تاخر الامكان عن الوجود ثم لهذا الكلام محملان احدهما ان يق ههنا محالا لكن
لم ينشا من كون الامكان وجوديا بل نشا من كون النسبة داخلة في اجزائه
لا يلزم ولا ينشا من كون الامكان وجوديا محالا اصلا اذ يجوز ان يكون

الامكان متقدما على قابلية الوجود ومتاخرا عن مفهومه بان هذا ههنا
او هذا التخصيص غير معقول بل قيام صفة الشي لغيره مطلقا يحوج سواء كانت
تلك الصفة امكانا او غيره لزم امكان وكذا عدم انفعال الامكان
لعدم وقوع التمايز في العدمات هذا في الخارج لكن عدم تمايزها
في نفس الامر غير ثابت كما س بهذا يندفع كثير من الشبهة ومن جملتها
الاستدلال المشهور على وجودية الوحدة بانها منافية للاوحدة العدمية فيكون
وجودية لوجوب كون احد النقيضين وجوديا تامل فيه س والارتفاع
بحسب الوجود الخارجي جائز وارتفاع النقيضين الخ هو نفي الثبوت والسلب
معا كذا افاد رحمه الله لعدم التمايز في المعدومات والصورة وهي الهيئة
الصورية المعتبرة في القياس التي عبارة عن ترتيب مقدماته والمعارضة
بالغير هو ما ان يق الامكان عدمي لانه مناف للوجوب الوجودي لوجوب
كون احد النقيضين وجوديا والا لزم اجتماع النقيضين والحاصل ان المعارضة
الواحدة مشتركة بين المعروضين وفي احدهما يكون معارضة بالمثل وفي الاخر
بالغير س بان يمنع عدم التقابل بين العدمات والسند هو العمى وعدم
العمى والعدم وعدم العدم ثم منع كون الامكان وجوديا وتجويز كون الامتناع
وجوديا جدلي ولهذا ترك عنه فلا يتوهم عدم بناء المنع على السند
المذكور آه وذلك لان السند هو كون المتنافيين عدميين وهو سند للمنع
بالفعل والامتناع والامتناع جزئي من جزئيات السند المذكور فلا يلزم
اخصية السند وذلك يوجب عدم دخول النقيضين آه اعني الامتناع

والامتناع ونحوه كالعدم وعدم العدم لا مطلق المتناقضين حتى يرد عليه
ما اورده في كشف وبناه على قوله لانه آه تامل س وما ذكره الشارح
جائز في جميع الصور آه كانه دفع دخل وهو ان الشارح ابطل جزئيا من جزئيات
المسئلة وبذلك لا يندفع المنع فاجاب بانه جائز في جميع الصور
س بان صحة الدليل بجميع مقدماته يستلزم الخ اعلم ان للنقض معنيين احدهما
مشهور والآخر غير مشهور وما ذكره س اولا غير مشهور انما قدمه في الذكر
اذ الدليل منتقض بالمعنى الغير المشهوري بلا تعرف س فنقول الامكان
نقيض الوجوب وكل ما يثبت لاحد النقيضين يثبت للآخر منافيه ولا ينتج
ان الامكان يثبت له منافي ما ثبت للوجوب لان المنافي هو العدم وهو لا
يثبت للامكان بل عرا فهم وهذا معنى لتعميم الدليل والحكم عبارة عن النتيجة
وهو متحقق ههنا ولو اخذنا بدل الكبرى قولنا وكل ما ثبت للوجوب يثبت
منافيه للامكان يجري الدليل ايضا لكن الاول ظ وفي الثاني خفاء ثم ان منع
المقدمة المعينة قبل النقض الاجمالي نقض تفصيلي وبعده حل لانهم اذا ارادوا
بعد انتقاض الدليل المقدمة الفاسدة فيقولون حله هكذا بل نقيضه
اللاامتناع بذا نقيضه العدولي ونقيضه السلبي هو عدم الامتناع بمعنى الكل
الى وجودي وعدمي ح بالضرورة والمراد بالمتناقضين هو النقيض السلبي
لانه حال كونه موجودا ح والاولى ان يق لانه بشرط كونه موجودا
استحال عدمه اذ الممكن بشرط الوجود واجب لا في وقت الوجود اذ الوجود
ليس بضروري له لانه ح يكون ماخوذا مع علة التامة اعلم ان الجهة

وجوب سابق بالذات على الوجود وهو الوجوب بالنظر الى العلة ووجوب
لاحق وهو ضرورة نسبة الوجود الى الماهية وهو متاخر عن الوجود بالذات
وظ كلام المص في الوجوب اللاحق وهو ضرورة نسبة الوجود الى الماهية
وهو متاخر عن الوجود بالذات وظ كلام المص في الوجوب اللاحق اوّلم
يصرح بالعلة وتفسير الشارح مطابق لظ كلامه وتفسير العلامة الوجوب بالوجوب
السابق يحتاج الى تكلف ولهذا قال س اذ وجوده ماخوذ ولا بد له من علته
التامة آه س معروض الامكان ليس بهذا الاعتبار آه والحاصل ان
الامكان والوجوب يعرضان لذات واحدة باعتبارين مختلفين واعلم انه
لا حاجة الى ايضه لان الامكان الذاتي والوجوب الغيري ليسا متقابلين
لكن اذا دره انهما متقابلان بالضرورة لان احدهما ضرورة والثاني لا
ضرورة س فانه ظاهرة التقسيم وليس بمراد ويمكن ان يق التقسيم الحقيقة
بان المقسم هو الممكن الوجود لذاته من حيث هو والقسم الاول هو الممكن الوجود
لذاته الملحوظ بان الممكن الوجود لغيره ما خوذ معه ام لا فبقيد الملاحظة يكون
اخص من المقسم لان كل ما هو ممكن الوجود لغيره فهو ممكن الوجود لذاته
اعترض عليه بان الهيولى ممكن الوجود لغيره مع انه ممتنع الوجود لذاته اجيب عنه
بان المراد من الممكن الوجود لغيره هو الصورة والصفات الانضمامية لا الاجسام
المص لان المفارقات يمكن وجودها بذواتها آه والبرهنة ان الاجسام
والمفارقات مستغنية عن المحل ومستقلة بالوجود فاذا كان لها وجود
لغيرها فيلزم احتياجها الى المحل هف اذ الحصول للغير عبارة عن كون الشيء

حيث لذلك الغير من واحترز بالازم عن الاستعدادي اذ اعلم ان
الفرق بين الامكان الذاتي والاستعدادي من وجوه احدها ان الامكان
الذاتي لازم لماهية والاستعدادي ليس كذلك والثاني ان الثاني يقبل
الشدة والضعف دون الاول وثالثها ان الاول عارض للشي و
يعرض لمادة الشي ورابعها ان الاول يجتمع مع المقبول دون الثاني
ان الاول من ثواني المعقولات والثاني موجود خارجي من جميع جهاته
اي من جميع جهات الصفات الحقيقية لا من جهات الصفات الاضافية
لانها حادثة لايكون من تلك الجهات واجب الوجود يكون عالم
اذ لا بخل في المبدا الفياض لانه من النقايص والفايدة الزايدة التي
البهاس هي هذه الله فيكون له امكان آه قبل هذا التفريع مراد
من توقف الحادث على الشرايط توقفه على الاستعداد هذا المنع
قولهم كل حادث مسبوق بمادة واعلم ان الامكان والاحتياج والوجوب كلها
قبل اتصاف الوجود في الذهن لانها من الامور الذهنية ولا دخل لها في العلة
التامة لان المراد بها ما كان موثرا في خلط الوجود مع الماهية في الخارج وتلك
الامور ليست بجزء العلة التامة التي هي موثرة في الخارج الله والثاني
التام الذي يحصل له آه اعلم ان الاستعداد التي الشي عبارة عن قوة الشي
وعند حصول شرايط الشي وارتفاع موانعه مع وجود فاعله يكون ذلك
الشي بالفعل ويخرج من القوة وينعدم الاستعداد فلا يصح قوله والثاني
التام عند حصول الشرايط والاستعداد الشي مقدم على الشي زمانا فالا

ان لا نقيد الاستعداد بالتام او يق ان اللام في الشرايط للعهد الذهني
لا للجنس او الاستغراق ثم ان في كلامه اضطراب لانه اراد بالشرايط اولا
اعم مما هو معناه المصطلح اعني الموقوف عليه باعتبار الوجود كما فسره
الشارح بقوله وجودية كانت او عدمية ثم حمل الشرايط هنا على معناه المصطلح حيث
قال وهذه الشرايط اراد بها اعم مما هو معناه فتدبر الله وذلك المحل
هو المادة هو المادة آه والحاصل انه لابد لفيضان وجود كل حادث من
قديمة محل للاستعدادات ومن جسم قديم وغيره ذلك لابد من فيضان وجود
الحوادث الفلكية ووجود العناصر الكلية من سلسلتين سلسلة المعدات وسلسلة
الحركات ويكون هاتان سلسلتان ممتدتين معا على سبيل التشكيك وكل
حركة مسبوقة بحركة سابقة واستعداد سابق فيكون كل حركة محفوفة باستعدادين
وكل استعداد محفوف بحركتين لكن سلسلة الحركة ليست بضرورية لربط الحادث
بالقديم بل هي لازمة من السلسلة الاولى كما نبه عليه في الحاشية واعلم ان
الظاهر ليس يكون السلسلة الاستعدادات الحادث غير سلسلة استعداد الحركات
لان استعدادات الحركات استعدادات لها والاستعدادات الغير
المتناهية لحوادث لابد ان يكون في زمان والزمان لابد له من الحركة والحركة
لابد لها الاستعدادات اما في الحوادث العنصرية فلابد من غير تلك الامور المذكورة
من سلسلة اخرى هي سلسلة صور العناصر والتحقيق انها اينما لا يحتاج الى
السلسلة الاخيرة بل الحركات الفلكية يكفي في وجودها واما من بعض اهل الاسلام
لا يحتاج الحوادث الى تلك الامور لانه فاعل مختار وارادته مرجحة لا يتوقف وجود

الحادث على غير الارادة قال المحقق الشريف لا يمكن ربط الحادث بالقديم
الشرائم الشيء اذ ارادته اما قديمة او حادثة فعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن تمام
الحادث وعلى الثاني ينتقل الكلام الى تلك الارادة الحادثة ويلزم جزؤها الى غير النهاية
وقال بعض المحققين في ربط الحادث بالقديم على طريقة اهل الاسلام انه تعالى
اقتضى في الازل وجود الحادث فيما لا يزال والتخلف عن الاقتضاء باطل وهنا
ليس كذلك لانه تعالى اقتضى فيما لا يزال ومن المقتضى ليس بسط تامل   س واما اذا
لم يوجد الشيء فلخصم ان يختار آه يعني لان التطبيق انما يجري في السلسلتين
اللتين جميع اجزائهما موجودة بالفعل ومترتب اذا لم يكن مرتبا فلخصم ان يقول
ان التفاوت في الوسط لا في الآخر واما اذا لم يكن جميع اجزائهما بالفعل
موجودا فله ان يختار الشق الثاني ونقول لا نم ان التطبيق الذي هو
امر وهمي يستلزم الانطباق المستلزم للتفاوت بين السلسلتين حتى يلزم
منه التفاوت الانتهاء السلسلتان المذكورتان لكونهما سلسلتين المعدات
والحركات اجزائهما غير موجودة فلا يجري التطبيق فيها ويمكن ان يجاب منه
بان وجود جميع اجزاء السلسلة ليس بشرط عندنا فان الانطباق جزئين
منهما في زمانهما يكفي لاجزاء التطبيق فيهما ولا شك في انه يمكن ان نفرض
ان كل جزئين منطبقان في الزمان الذي وجدا فيه تامل   في اطلاق
الوجوب العلة التامة نظر وذلك لان رفع الموانع جزء منها والكل ينتفي
بانتفاء جزئه والجواب ان المراد بالعلة التامة العلة الفاعلية المستجمعة للشرائط
وهي بهذا المعنى موجودة البتة   س لكن كلام الشارح ليس في رجحان الوجود

آه توضيحه ان الزمان الذي وجد المعلول فيه ينقسم الى حصص فنقول وقوع وجود
المعلول في حصة من ذلك الزمان دون حصة اخرى منه ان كان بسبب اخر
فما فرضناه علة تامة لم يكن علة تامة وان لم يكن بسبب امر اخر لزم الترجيح
بلا مرجح واعترض عليه بان هذا الدليل لا يجري في العلل والمعلولات
الآنية وفي المعلولات الممكنة التي ليست اجزاؤها في مثل الزمان والعقول
س والا فهو ممكن فيلزم امكان الخ يعني ان لم يقع اختصاص
احد الوقتين بوجوده دون الآخر ممكن فيلزم امكان الخ الذي هو ترجيح
احد المتساويين على الاخر   وانما يلزم ذلك لو لم يكن العلة تامة آه
افاده وفيه بحث وهو ان العلة التامة حال اشتمالها على عدم سبب
العدم يمكن وقوع طرف العدم ام لا وعلى الثاني يلزم وجود طرف الوجود
الى آخر الدليل والحاصل ان العلة التامة ان اشتملت على جميع انتفاءات
سبب طرف العدم ومع هذا كان طرف العدم ممكن الوقوع فلزم التناقض
لانا فرضنا انها مشتملة على انتفاء طرف العدم فكيف يكون ممكن الوقوع
تامل   الشارح وعلم منه انه ما لم يوجد يعني ما لم يتصف بالوجوب في الآن
لم يتصف بالوجود فيه   الشارح اشار الى هذا الجواب آه حيث قال يكفي
في تحقق الاولوية تحقق بعض آه فقط يشترط في ذلك على بعض العلة غيرها
س في حاشية الحاشية اذ حمل كلامه على هذا لم يبق لقوله لا نم وجه
آه وذلك لانه على هذا التوجيه يكون السؤال منعا فجوابه بقوله لا نم يكون
على المنع التام الا ان يقال انه بمعنى لا نفرض   س من ان ما له مع السبب

الوجوب وامتناع التخلف آه والجواب عنه ان السبب اذا اشتى يكون النعدام الواجب
الانتفاء فكيف يكون مع غير السبب وجوده اولى تأمل س يعني لما كان
الطرف المرجوح آه والظ في بيان استحالة الخروج من طرفي النقيضين على
ما سيشير اليه س ان يق اذا امتنع احد النقيضين اعني الوجود والعدم
وجب النقيض الآخر والا لكان هو ايضا ممتنعا فيلزم ارتفاع النقيضين
وانما عدل المحقق عن هذا التوجيه اشعارا بان له توجيها خفيا غير ذلك
التوجيه الظ س ان الزم امتناع احد النقيضين آه هذا اشارة
الى التوجيه الذي قرره س بقوله يعني لما كان آه مع المنع على كلام بوجه
آخر كما سيجري في كلامه س فتدبر س هذا التوجيه يستلزم الاستدراك
آه يمكن ان يق ان ذلك القول اعني لامتناع ان يكون مع السبب آه
اشارة الى دفع دخل متوجه على قول ذلك الناظر الوجوب مع العلة
التامة آه فيه بحث قوله س فلعه ايضا كذلك يعني ان المعية الزمانية لو اقتضى
التقدم على الشيء الآخر لكان المعه المتقدم على نفسه لانه مع العلة بالزمان
وكذا يلزم تقدمه على الوجوب وقوله س ان اراد الاول الزمانية اي في
معية الوجوب مع العلة التامة ان اراد المعية الزمانية وقوله في الثاني
آه اي في مقدم الوجوب على قوله لامتناع توارد العلتين آه اعلم ان التقدم
الذاتي اعم من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع فان اراد ذلك الناظر
بالتقدم الذاتي التقدم بالعلية فالمحذور هو ما ذكره الش وكذا ما ذكره اسـ
واراد التقدم بالطبع فهو ليس بمحذور لكن لا نم لزومه س او نفهم

منه لتقدم الوجوب على الوجوب بخلاف الاول وايضا لو اقتضى تقدم الوجوب
على الوجود للزم لتقدم وجوب المعه على العلل التامة لانها موجودة عند
وجوب المعه تأمل عن امثال هذه التكلفات آه احدها ان الظاهر من
قول المص منه علم آه ان النتيجة اعني ما لم يجب لم يوجد متفرعة على ما سبق
والعلامة لم يجعلها متفرعة عليه الذي ذكره بل اخذ مما سبق عكس نقيضه
ثم ضم اليه كبرى فجعلها متفرعة على الدليل الذي ذكره وثانيها ان الظاهر ان
قول المص لامتناع ان يكون مع السبب آه علة لتفريع المذكور وهو جعله دليل
كبرى غير مذكورة في كلام المص وثالثها ان الكبرى المذكورة وهو زعمها نظرية
فذكر لها دليلا قوله من شوب مثل هذا النظر فيه نظر لان المذكور يرد على توجيه
ايضا كما ذكره س في الحاشية السابقة المصدرة بقوله لا يخفى على المتأمل
ان قوله آه المص لا يجوز ان يكون احد طرفيه آه اعلم ان الممكن الخارج
من تقسيم المفهوم هو الذي لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وهذا يحتمل ان
يكون نسبة الوجود والعدم مساوية فلا حاجة الى ابطال الاولوية الذاتية
لان المفروض انهما متساويان بالنسبة اليه وثانيها ان ضرورية الوجود
والعدم لا يجوز ان يكون في ضمن اولوية احدهما قيام الدليل على ابطال هذا
بهذه الشبهة لم يتعرضها القدماء ولهذا لم يورد الشيخ في الشفاء في
الاشارات ولا في شيء من تصانيفه لان زعمهم ان بطلانها لبديهية فلا
حاجة الى ذكره وانهم لم يتفطنوا لذلك وقد نقل ان تلك الشبهة حدثت
في زمن المحقق الطوسي آه فقال في جوابها ولا يتصور اولوية احد الطرفين

بالنسبة الى ذاته وله معنيان احدهما انه لا يقبل الاولوية آه فح ضروري البطلان
فلا حاجة الى الدليل والاخر انه لا يمكن الاولوية الخ فح يحتاج في بطلانها الى
الدليل ثم قال المحقق الد وفي ان معنى اولوية احد طرفي الممكن ان ذات
الممكن يقتضي رجحان ذلك الطرف وقال صدر المحققين معناه الاليق والانصف
والاحرى وعلى المعنى الثاني في اثبات احتياج الممكن الى المؤثر الخ عن الكلام
على المعنى الاول اسهل لانه انا نعلم ان كل محتاج يقتضي مؤثرا وذلك لا يمكن
ان يكون نفسه وهو ظ فاما ممكن اخرمثله او منتهى الى الواجب الوجود لذاته
وهذا لا يخفى ان هذه المقدمة وان كانت بديهية لكن لا يمكن تنبيها عند
الخصم المعاند اولى ان يقول لا نم ان كل محتاج الى المؤثر بديهي ولابطال
الاولوية آخر وهو ان زيادة الوجود في الذهن على ماهية الممكن ثابتة ببرهان
قطعي فنقول ان استغنى عن مؤثر اتصاف الماهية بالوجود في الذهن فلم
ان يقول ان ذاته يقتضيه اولى بالنظر الى ذاته ممكن او استغنى عن مؤثر
الماهية من حيث هي التي لا نسبة للوجود اليه في الخارج لان الوجود فيه معدوم
فتلك الماهية اما لذاتها تحققت في الخارج فهي واجب الوجود لذاته واما
لغيرها فنقل الكلام الى ذلك الغير فهو اما واجب فثبت المط او ممكن ولم
يلزم الدور والتسلسل فتامل في هذا المقابل وانما ذكرناه لان من فهم جعل البسيط
يفهم هذا وايضا انه وتحقيق منه استاده ان انه او استغنى عن نسبة الوجود الى
الماهية في الخارج فجوابه ان يضع البناء على الخصم حتى يسكت الخصم والا لا نسبة
بينهما في الخارج لان النسبة فرع المنتسبين والوجود معدوم

والا لا يمكن منع لو قيل آه وسنده ان الواجب تع علة تامة للعقل الاول
فلا يتصور هناك المانع تامل وان كان باسباب متعددة آه حاصله
ان الحيثية التعليلية لا يرفع التشخص اذ لا يختلف المحل باختلاف الاسباب
وتعدده بخلاف الحيثية التقييدية فانه يوجب اختلاف المحل المستلزم لرفع
التشخص فان قيل وحدة الاضافة معتبرة في التشخص وباختلاف العلل
يختلف الاضافة فلا يتصور التشخص قلنا المراد بوحدة الاضافة المعتبرة
فيه هي اضافة المحل وههنا ليس كذلك تامل وهي وجوب مقتضاه بعد
علته التامة آه وبهذا ايضا فح ما قيل ان تقدم الوجوب على الوجود غير معقول
لانه نسبة بين الوجود والماهية وذلك لانه ح لا يكون نسبة بينهما بل بين
الماهية وعلتها ما تذكر ولذلك لا بحث آه اي ولكونها جهة لا بحث
وفيه بحث لان الوجود المطلق يحمل على الواجب تع وليس ضروريا له بشرط
الصفة في المحمول بل ذاته تع مستقل في كونه محمولا عليه بالضرورة بدون
ذلك الشرط تامل الصه وقد يراد بالحدوث وجود الشيء آه فعلى
هذا التعريف اطلاق العدم والحدوث على العدم الازلي والعدم اللاحق لا
يكون مجازا اذا العدم والحدوث يكونان من احوال الموجودات الخارجية
المتبادر من الوجود ان المراد بالوجود المعنى المصدري آه وقد يطلق
الوجود على الموجود مسامحة لكن ليس يحتمل ههنا بقرينة اضافته الى الشيء
وكون المعروف هو الحدوث تامل وقد يطلق على الحاصل بالمصدر وهو
محتمل ههنا وحقيقة من نظر الى هذا الاحتمال ان المراد بالوجود وبقرينة ان المتبادر

من الحدوث المعنى المصدري فيكون هو ما خوذ في تعريفه بالمعنى المصدري
وايضا الوجود بالمعنى المصدري يصير حاصلا لانه حاصل في الظرف اعني بعد عدمه
س لكن المتبادر في الفهم آه وذلك لان المذكور صريحا هو العدم فلا بد
ان يكون هو حاصلا في الظرف اعني قوله في الزمان تأمل المعه وبهذا
التفسير لا يكون الزمان حادثا بل يكون قديما زمانيا فان قيل اليوم مسبوق
بعدمه في الامس فيلزم ان يكون بعض الزمان حادثا قلنا الزمان امر واحد
شخصي مستمر من الازل الى الابد وغير قار الاجزاء ومتصل واحد واليوم والسنة
والشهر هي حصص وهمية لا وجود لها في الخارج بل الموجود هو الشخص الواحد المستمر
وعدم ذلك الشخص لا يتصور في زمان آخر س فيلزم للزمان زمان آخر آه
فيلزم التسلسل وهذا التسلسل وان كان ترتيبا بحسب الوضع لكنه باطل كما انه الترتيب
بحسب الطبع مثل التسلسل بين العلل والمعلولات قال المعه وانتفاء الحاجة او عدم
والممكن المحتاج وايا مثل العقول والافلاك قديم زماني وحادث ذاتي والممكن
المحتاج في الجملة اي مثل الحوادث الزمانية لانها محتاجة في وجودها اه واثم جواز
قالوا وبالاحتياج هو الاحتياج في حال كونه موجودا الان جميع الممكنات محتاج
الاحتياج فتامل لا استثناء في ان هذا المعنى آه هذا اشارة الى دفع دخل
مقدر وهو ان الاضافة متصورة في جميع المعاني الثلثة فكيف خصها بالثالث
وحاصل الجواب ان المراد بالاضافة ههنا الاضافة المتكررة وهو المعقول
والمعنيان الاخران ليسا من المقولة تأمل قد يطلق لفظ القديم على آه وهو
المراد بالاضافة وهو غلط قيل ان مراد الحكماء من اثبات قدم العالم هو العدم

الاضافي وهو ليس بشيء لان دليلهم على التقدير تمامه انما يدل على القدم الزماني
تأمل س احتجوا على اثبات الحدوث الذاتي آه فعلى هذا الدليل يكون معنى
الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم اقول الظاهر من عبارة الحكماء
ان الحدوث الذاتي آه هذا رد لما ذهب اليه الامام من ان الحدوث الذاتي
هو المسبوقية الا استحقاقية الوجود والعدم من ذاته وفيه بحث آه
اي في كون معنى الحدوث الذاتي مسبوقية الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم
اعلم ان بعض المحققين استدل على كون معنى الحدوث الذاتي هو المسبوقية
المذكورة بان وجود المعلول ليس في مرتبة العلة والا لكان معها بالذات وهو
فيجب ان يكون عدمه في مرتبة العلة والا لزم ارتفاع النقيضين فثبت ان عدمه
سابق على وجوده بالذات وهو المطلوب واجيب عنه بان ارتفاع النقيضين بحسب
المرتبة ليس بمحال واللازم هو هذا ثم قال ذلك المحقق لاجل ورود ذلك البحث
اعني تقدم العدم على الوجود لا بالذات ولا بالطبع ان الثابت منه ومسلم هو
تقدم امكان العدم على الوجود وهو في الحقيقة راجع الى تقدم الامكان على
الوجود وهذا مطلب آخر لا دخل له فيما نحن فيه المعه عنه على استحقاقية
احدهما من غيره والمراد بتلك الاستحقاقية الوجوب بالغير فاذا تقدم الحدوث
الذاتي عليه لزم تقدم الامكان ايضا عليه اذ يتحقق الممكن فاحتاج فاذا فوجد
اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض المتكلمين آه اعلم ان المذاهب ههنا
اربعة الاول مذهب الحكماء وهو ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والثاني
مذهب جمهور المتكلمين وهو ان الحدوث علة الحاجة والثالث والرابع مذهب

بعض المتكلمين وهو ان الامكان علة الحاجة مع الحدوث شرطا او شطرا وههنا
احتمال خامس لم يذهب اليه احد وهو ان يكون الحدوث علة مع الامكان
شرطا فلا يلزم على المتكلمين عدم احتياج الممكنات في بقائها الى الصانع كما
ذهبوا اليه من ان الحوادث علة الحاجة بل احتياجها اليها في الحدوث فانهم ذهبوا
في الاجسام انها محتاجة الى الاكوان الاربعة وهي متى واين والحركة والسكون
وهي اعراض وفي الاعراض ان الاعراض تبقى زمانين فيحتاج الى المؤثر دائما
فان الاثار يعدم انا فانا ويحدث اخرى فثبت احتياجها الى الصانع دائما
بدون البقاء   كل واحد من الطرفين بالنسبة اليه على السواء وفيه بحث
اذ لا يلزم من ابطال الاولوية تساوي الطرفين بل يلزم ان يكون الذات مع رفع
المانع لا وجه لها مرجحا لوقوع احد الطرفين ولاثبات الصانع فيه يكفي ذلك
ثم لا يخفى انه لا يلزم من استحالة رجحان احد الطرفين على الاخر بدون المرجح
ان يكون تساوي الطرفين اعني الامكان علة الاحتياج لجواز ان يكون علة
الحاجة شيئا اخر فبداهة تلك المقدمة فقط لا يلزم المطلوب فقد ادعى بعض
المحققين بداهة ذلك المدعى وقال لو ههنا له بانا نعلم قطعا ان استحالة النقاء
صحيح عنه ابان يقال الممكن محتاج   س قيت ذلك مبني على ان المفهوم الممكن
هو التساوي فيه انه لا يلزم من كون المعنى الممكن هو تساوي الطرفين كون
سبب الحاجة الامكان على مقابلة الضروري مع الوجوب فلا امتناع في تسمية على
ان يكون معناه سلب الضرورة من الطرفين كما هو المشهور عند القوم تساوي
الطرفين حكم من احكامه وذلك لان الضرورة ماخوذة في مفهومهما وقولهم

الامكان الخاص مركب من امكانين عامين يدل على ان معنى الامكان الخاص
سلب الضرورة اذ معنى الامكان الخاص سلب الضرورة او معنى الامكان سلب الضرورة
عن طرف المخالف بالاتفاق   س فهو صادق ايضا على الباقي هذا اشارة
الى ما تقرر في الاصول من ان اتصاف الشيء بالماضي مجاز وبالحال حقيقة
وبالمستقبل مختلف فيه فيجوز ان يكون اطلاق الحادث على الباقي مجازا
اقول الجواب انسب وذلك لان حاصل النقض انه لو صح دليلكم بجميع
مقدماته لزم الخ كما قرره سيج ان يقول لا نم ان الحدوث زائد على نفس
الحدوث بل زائد على الوجود وهو منع مقدماته مدللة وذلك خلاف الاداب
وحاصل المعارضة ان يقول لو كان الحدوث زائدا على الوجود لكان زائدا
على حدوث الحدوث فلزم الخ وحاصل الجواب ان مدعانا مخصوص بالحدوث
الذي هو صفة المهية وزيادة هذا الحدوث لا ينافي عينية حدوث الحدوث
لكن لا يخفى ان الدليل عام وتخصيص المدعى لا ينفعه   س اذ الاخطار بالعقل
من حيث هو الخ والحاصل ان الحدوث ان لوحظ من حيث انه صفة للغير
فلا يتصف بالعدم والحدوث وان لوحظ من حيث هو فيتصف بالحدوث
لكن الملاحظة منقطعة فلا تسلسل المعه يقوم عليه المادة وهي بمعنى المحل مطلقا
سواء كانت محل تعلق كالبدن للنفس او حلول كالهيولى والموضوع للصورة
والاعراض   س قلنا تم ذلك الخ اي لا نم ان التعليل بصحة الوجود بل
التعليل بصحة الوجود عن الغير المستلزم للامكان الخاص واحد شيئ الامكان
العام لا يستلزم الامكان الخاص وليس للواجب صحة الوجود من الغير فالامكان

الخامس امورا او امكان العام اعنى قدرة الواجب وهى صحة الايجاد موجود
محتاج الى المحل ولا يمكن ان يكون عينه والالزم اتحاد العلة والمعلول وهو
مع هذا مغاير له قايم بالمحل لكن سمعت من الاستاد انه قال لما اعتبر
فى جانب المعلول صحة الوجود والعدم يجب ان يعتبر العدم ايضا فى جانب العلة
ويق يصح وجوده فى نفسه فيصح وجوده عن غيره وكذا فى جانب العدم وهذا
محل تحقيق وتدقيق فان العلة والمعلول من العوارض الشاملة آه فان الامور
العامة سواء كانت بمعنى ما يشمل لجميع الموجودات المقابلة او كانت بمعنى ما لا
يختص بقسم واحد من الموجودات او بمعنى ما يشمل لاكثر الموجودات يصدق على العلة
فيهما منهما ويمكن الاعتذار بان افراد مباحث العلل والمعلولات لكثرة مباحثهما
والطول فيهما لانهما ليس من الامور العامة كما قرأه لان مبحث الماهية ايضا
كثير فتامل ويمكن ان يق انما لم يفرد مبحث الماهية مع كثرة مباحثها لانها
معروض للوجود والعلية والمعلولية ونحو ذلك فالماهية عمدة فى الامور العامة
فلا بد من ذكرها فى مبحث الامور العامة فتامل المعلول كل ما يحتاج الشى
اليه فى وجوده آه ومعنى العلة فيما قال المحقق الطوسى العلة ما يصدر عنه الشى
اما استقلالا او انضماما والعلة بكلا المعنيين منقسمان للمعلول ومعنى المعلول
على الاول ما يحتاج فى وجوده الى الغير وعلى الثانى ما صدر عن الشى اما استقلالا
او انضماما اعنى الموجود المتاثر والعلة بالمعنى الثانى منحصرة فى الفاعل المؤثر
ثم قسم ذلك المحقق العلة الى الفاعلية والمادية والغائية واعترض عليه
بعضهم بانها منحصرة فى الفاعلية فلا وجه لتقسيمها اليها واجيب بان غرضه

ليس

ليس ان العلة بمعنى ما صدر عنه الشى منقسمة اليها بل غرضه ان العلة بمعنى
ما صدر عنه الشى منقسمة اليها بل غرضه ان العلة بمعنى ما يحتاج اليه الشى
منقسمة اليها انما عرفها بذلك اشعارا بان لها اطلاقا آخر وهو ما يحتاج
اليه الشى ثم لا يخفى ان اخذ لفظة كل فى التعريف مما لا ينبغى فى التعريفات
ويمكن ان يق ان غرض المص ليس تعريف العلة بل غرضه بيان حكم من احكامها
وبهذا يندفع ما قال الش من ان الصواب آه اللهم الا ان يق اراد الش
بالصواب الاولى س ويناقش بما يحتاج اليه آه انما قال يناقش او يمكن
توجيه كلام صاحب الميل بان العادة قد جرت بان اطلقوا ما يحتاج اليه
الشى وارادوا به ما يحتاج اليه فى وجوده او ماهيته فلا ينقض قول القائل
المذكور ان المحتاج الى ذلك هو الصفات فى الحقيقة آه بالوجود مستلزم من
الصفات تامل المص وهى جميع ما يتوقف عليه قد يطلق العلة التامة
على الفاعل المستجمع لجميع الشرائط فى التاثير او الاسمه وعلى اجزائه
اعترض عليه بانه يلزم توقف الشى على نفسه بمرتبتين ضرورة توقف الشى
على اجزائها ومن جملتها اجزاء المعلول فاذا توقف المعلول عليها لزم توقفه على
نفسه بمرتبتين وايضا يلزم من توقفه على نفسه بلا واسطة اذ من جملة اجزائها
هو عين المعلول اجيب عنه بان الاجزاء المعلول اعتبر من حيث الاعتبار لا بشرط منها
عين المعلول ليس جزءا منها وليس بشى لا يخفى ان هذا الجواب لا يتم فى المركبات
التى ليس لها جزء صورى كعدة من الاحاد تدبر من لا بد من اعتبار امكان
المعلول آه وكذا الكلام فى انه لا بد من اعتبار الايجاد والوجوب السابق على الوجود

والاحتياج بهذه كلها جزء العلة   س ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك ان الامكان
او قبل عليه لا منافاة بين اعتبار الامكان مرة في جانب العلة والاخرى في
جانب العلة كالجزء المادي والصوري واجيب بان غرض السيد ان الامكان
والوجوب السابق وغيرهما معدود عا عنها ليطلب للمعلول علة وفقول هي بسيطة او
مركبة واجاب الاستاذ المحقق بان الامكان وغيره ليس علة الوجود حتى
يكون جزء العلة بل علة الاتصاف بالوجود فهو متقدم على ذلك الاتصاف
لا على خلط المهية بالوجود اتصافها بالامكان على اتصافها بالوجود فان قيل
انه سلب ضرورة الطرفين وذلك السلب متقدم على الخلط البتة بمعنى ان المهية
بحيث لو حصلت في الذهن لكان امكانها متقدما على وجودها قلنا ان كان
له تحقق فتحققه لو كان خارجا لزم ارتسامه في ذات الواجب او ليس مع
غيره وهو باطل لانه تعالى لا يرتسم فيه شيء ولو كان ذهنيا ولم يوجد ذهن
مدرك بعد وان لم يكن له تحقق اصلا فالمعدوم الصرف لا يتقدم لشيء من التقدم
وغيره على انا نقل الكلام الى الايجاد وليس له تحقق كذلك وهو ليس سلبا بل
فيه هي المادية والقابلية وهما متغايران فان للصورة القابلية   المعلم ان
كان بها وجود الشيء بالقوة قيل ان اراد يكون الشيء بها بالقوة انها متقدمة
عليه بالذات فيلزم ان يكون الشيء بالعلة الصورية بالقوة وان اراد به
تقدمها عليه بالزمان فمادة الافلاك والعناصر الكلية ليس كذلك والجواب
ان المراد ان المادة من شانها ان يكون الشيء بها بالقوة وتحقق ذلك
المعنى في بعض كونها كذلك وان لم يكن الافلاك الافلاك بها بالقوة

لحصول

لحصول الخشب اه وفيه مسامحة والاولى ان يقول كالخشب   س لان المراد الصورة
الشخصية اه اي الصورة المنسوبة الى الشخص وهي الصورة السيفية ليس مراده
من الصورة الحاصلة للشخص الواحد فقط والجواب الاحسن ان يرد ويقول لا يخ
اما ان يراد بالصورة مبدء الاثار للاثار كقطع العنق اولا وان كان الاول
فهو غير حاصل في الخشب وان كان الثاني فاما ان يراد الهيئة المخصوصة الحاصلة
في المادة الحديدية وهي غير حاصل ايضا او يراد الهيئة المطلقة التي يكون
علة كالسيف المطلق سواء كان حديديا او خشبيا فهي حاصلة ومعلولها اي
الاعم حاصل   س بخلاف الهيئة والمراد بها مادة السيف يعني لا شك
في وجود السيف مع الصورة بخلاف المادة فانه لا يجوز معها قال المعلم
والغائية ان لاجلها اي لاجل حصولها الشيء وبهذا التفسير يندفع ما
قيل ان جنايا في قولك قعدت عن الحرب جبنا علة غائية مع انه متقدم
في الوجود الخارجي ايضا على المعلول وهو القعود وذلك لان القعود ليس لاجل
حصوله فالمعقول له اعم من العلة الغائية وانه من الشروط   المعلم وهي
للعلية العلة الفاعلية او الفاعل اما مؤثر في المعلول وهي العلة الفاعلية واما
مؤثر في علية الفاعل وهو العلة الغائية   س وغرضه بالنسبة الى العلة
الفاعلية اه اعلم ان العلة الباعثة لاقدام الفاعل على الفعل اما غرض او علة
غائية والغرض بالنسبة الى الفاعل يقال له غرضك والغائية يقال بالنسبة
الى الفعل يقال العلة الغائية للفعل والفائدة الغائية ايضا متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار لان ما يترتب على الفعل من حيث انه يترتب عليه فائدة

ومن حيث انها نهاية الفصل نهاية   الى والشرط ان لم يكن كذلك آه
فمبني الشرط على ما يتوقف عليه الشيء من حيث الوجود وعدم المانع على
ما يتوقف عليه الشيء من حيث العدم ومن حيث الوجود والعدم المعد
اولا هذا ولا ذاك آه وهذا الشق اما ان يكون موقوف عليه وجود
او عدما او عدما او وجودا معا   بل هما من علل وجود النوع آه قد
مر مرارا ان الجنس والفصل اعتباران لما هو كلمه لا بشرط شي وهذا المعنى
من حيث هو لا يكون جزء الماهية خارجا عنها وهذا ومنشاء التوهم الثاني ايضا
راى ان الجنس والفصل يصيران جزئي الحد التام فزعم انهما جزآن للمحدود
الذي هو الماهية ايضا في الذهن والتحقيق انهما ليسا جزئين للمحدود ولا
للحد بل انهما من حيث الاخذ بشرط لا شيء لا يكونان جزئين للحد ايضا
من حيث انهما ملحوظان بلا شرط شيء لا يكونان جزئين للحد ايضا ومن حيث
انها في الوجود واجب لذاته اي لكان بعض الموجودات واجبا لذاته وكلمه
يشو بذلك والمشهور في عبارة القوم بهذا الواجب لذاته موجود وانما
عدل عن ذلك لان الواجب لذاته ما يكون الوجود ضروريا فلا حاجة الى اثبات
وجوده ثم اوضح يصير المدعى بديهيا كما فعله المحقق الطوسي آه حيث قال
في اثبات الصانع دون اثبات الواجب لذاته اي قولنا الواجب لذاته
موجود ان اخذ شرطية فيصير بديهيا وان اخذ حملية فلا يكون بديهيا
اذ صدق عقد الوضع على فرده مس بكونه متنازعا فيه   فظاهره
عجب وذلك لان الخصم ح ينبغي ان يطلب عن المستدل دليلا لاثبات

المقدمة

المقدمة الغير المبرهنة للخصم لو كان تلك المقدمة مبرهنة فللخصم ان يمكن المعارضة
معها وهي مبرهنة   من فجاز اقامة الدليل على خلافها اي في ذلك
المقدمة على طريق المعارضة وانما قال ح ان كان الاولى ح منع مدا بينهما
آه لان المشهور ان المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما استدل
به المستدل وهنا كذلك اذ لو ادعى المستدل بداهة تلك المقدمة لم يمكن
ان يستدل الخصم على نقيضها فينبغي ان يعم التعريف المعارضة حتى يشمل
هذا الاستدلال بان يقال هي عبارة عن اقامة الدليل على خلاف مدعى
الخصم سواء كان مبرهنا او ادعى بداهته تامل   المص فلان الجملة المركبة
من الاحاد آه المراد من الجملة هنا ما يكون معروضا للهيئة الاجتماعية
وليست داخلة فيه حتى يكون موجودة او الهيئة لانه لو كان مراد الخصم
ان يقول لا يحتاج الى العلة لانها ليست موجودة ثم بينها ما لو حظ تفصيلا
وهذا القسم خارج ايضا مرادا ولا يعجز المدرك عن تصور الغير المتناهي مفصلا
وثالثها المجموع المركب بمعنى الكل الافرادي وهو خارج عما نحن فيه تامل
واعلم ايضا ان المص خلط بين الدليلين الواقعين في اثبات الواجب احدهما
موقوف على ابطال التسلسل والآخر ليس بموقوف   فان المركب من المتضايفين
او المتضادين آه الصواب في التمثيل ان يقال ان المركب من الملازمين وشريكك الباري
تعالى وذلك لانهما ممتنعان بالذات والمركب من جهة التركيب ثم لا يخفى
ان المركب من الواجبين بالذات يحتاج الى الجزائين مع انه ليس ممكنا عند من
لا يقول بالوجود الثالث واما عند من القول به ممكن وبهذا استدل

الشيخ ع توحيد الواجب تعالى لانه ممكن ليس له علة او لكل واحد لزم الترجيح
بلا مرجح و مجموعهما ايضا لا يكون علة لانه بعضه المجموع و غيرهما ايضا لا
يكون علة له لتقدمهما بالذات على غيرهما والصواب ان يق كل مفتقر الى غيره
الذي هو ممكن اولى بالامكان لان الكلام في المركب الذي اجزاؤه ممكنات
س غاية الجهد في توجيه كلامه هذا ره و ذلك لان قول والحق ان كثيرا
من الموجودات الممكنة واجب لذاته مصادرة اذ لم يثبت الواجب عنده
بعد بحيث يقول الخارج عنها واجب لذاته بل ينبغي ان يق الخارج منها
موجود لا يمكن ان يكون ممكنا لان جميع الممكنات بحيث لا يشذ داخلة في
تلك الجملة و ينبغي ان يكون واجبا بالذات لانحصار الموجودات فيهما
كذا سمعنا عنه رحمه الله و يمكن ان يقول اس ان المص في صدد بيان
ابطال التس و كون الخارج عنها واجب الوجود لا ينفعه في ابطال التس
كما لا يخفى س فلو صح ذلك فيه اي لو صح ان كل ما هو موقوف عليه
موقوف عليه لكل جزء من اجزائه يلزم ان يكون كل جزء موقوفا على نفسه
لكن موقوف عليه لكله و لا دخل لموثريته في ذلك القاعدة اذ من يمنع كون
الموثر للكل موقوفا عليه لكل جزء و عليه يمنع كون الموثر للكل موثرا لكل جزء
منه كما قال الشيخ في الهيات الاشارات ان الفاعل في الكل اما فاعل
في كل جزء منه او في الجزء الصوري فقط والحق ان الموقوف عليه لكل جزء
منه و كذا الموثر و كلام الشيخ محمول على المسامحة س قلنا اذا ارتبطا
فان السلسلة الغير المتناهية الغير المترتبة جائزة عندهم فلنا و على ذلك

يجوز

يجوز ان يكون سلسلة غير متناهية و لا يلزم الترتب فلنا كل سلسلة غير متناهية
لكونها ممكنة محتاجة الى العلة فعلتها اما واجب الوجود وهو المط او سلسلة ممكنة
اخرى فيلزم الترتب بينهما المعه المجموع المركب من الواجب أو اوسلا
في تسلسل المجموع المركب من الواجب المعه الاول اذ لا يتصور رفع الموانع بينهما
بخلاف المركب من الواجب و جملة الممكنات فانه يتصور فيه ليلا يكون ممتنعا
ثابتة و لا يخفى ان دعوى البداهة في تلك المقدمة اعني استحالة كون
الشيء علة لنفسه الكثيرة لان علة المركب من الواجب المعه الاول انما هو نفس الشيخ
س والمنع الثاني مندفع اذ المراد بالعلة التامة آه والحق ان
في الجملة المركبة من الممكنات ايضا منع اذ ما فوق المعه الاخير يمكن ان يكون
علة و لا يلزم الترجيح كما لا يخفى ثم اعلم انه كما ان ما فوق المعه الاخير علة
المركب من الممكنات كذلك هو علة المركب من الواجب و الممكنات لا الواجب
فقط لانه موثر بعيد و اثر الموثر البعيد لا يصل الا بالمعه و فيه تامل والحق
ان ما فوق المعه الاخير علة كما في كلا السلسلتين س كان الظاهر
هذا فتامل يمكن ان يكون اشارة الى ان البعض على تقدير صحته و توقف دليل
تلك المقدمة يكون معنى لفظ ضروري في قوله العلم بهذه المقدمة ضروري
او قطعيا و يمكن ان يكون اشارة الى ان المعارضة على المقدمة النظرية
غير مشهور فالحمل على البعض اولى كما لا يخفى و في هذا الموضع ابحاث
كثيرة اه منها ان هذا المجموع ليس موجودا اذ جزءه الصوري امر اعتباري
غير موجود فينتفي المجموع بانتفاء جزئه فلا يحتاج الى العلة اجيب بانا نسلم

من علة المجموع الجزء الصوري ليس اخلا فيه ولا محة ان يشمل ذلك المجموع
من الممكنات موجود ومنها ان اردتم بالعلة التامة مجموع تامة واحدة
بل علل وان اردتم بها علل فلا علل داخلة فيه وما فوق المعلول الاخير وهكذا
الى غير النهاية والجواب ان المجموع لو لوحظ بالتفصيل فعلله التامة اجزائه لكن
لو لاحظناه اجمالا وقلنا علل هذا المجموع اما داخلة فيه او خارجة عنه او نفسه
لتم الكلام كما فصله المحقق الشريف في حاشيته ومن تقريرنا فعلم جواب
ذلك البحث الاخير فتامل   ولا شك في وجود الممكنات متعددة آه
ان ارادوا بها الممكنات المترتبة لكونها بديهي الوجود فمم وان ارادوا بها اعم
من ذلك فلا حاجة اليه اذ يكفي ان يق لا شك في وجود ممكن ما ويلزم منه
سلسلة مترتبة دورية او تسلسلية لان كل ممكن محتاج الى علة فعلته ان
كانت ممكنة فهي ايضا تحتاج اليها فاما ان يدور او يتسلسل الى غير النهاية
س مع قطع النظر عن ان شيئا آه اشارة الى دفع توهم ان علل
الممكنات داخلة فيها او عينها   س اما اولا فلان العلة التامة لا يتوقف
على امر خارج يرد عليه ان العلة التامة بمعنى جملة ما يتوقف آه لا يتوقف
على امر خارج واما بمعنى الفاعل المستجمع للشرائط فيجوز ان يتوقف على امر
خارج وان ارادوا بها المعنى الاول فلا يصح قوله وذلك قطع الاستحالة
اذ العلة التامة بذلك المعنى يجوز ان يكون نفسه كالمركب من الواجب والعقل
الاول والممكنات   لانها تحصل افراد اكثر اورد عليه ان علة ذلك
البعض يجوز ان يكون نفسه كالمركب من الواجب والعقل اشتماله على اجزاء المعلول

[illegible]

من ... مستحيلة لظهوره بالوجهين السابقين ثم لزوم ان يكون العلة
للتامة علة ... وترجيح المرجوح ويرد عليها عامر   س فلما ان يكون
علته لعلته نفسها او جزء للعلة آه وذلك لان الكلام في علة المجموع المركب
فذلك الامر الخارج اما علة المجموع المركب مستقلا فيكون عين علة منه
فاما فوق المعلول الاخير علة المجموع وذلك الامر الخارج داخل فيه فيكون جزء
العلة المجموع والحاصل آه فتامل   س ان نسبة الجملة الثانية الى العلل آه
الى المعلول فقط بدون انقصان بها باجتماع الشرائط ان يق العلل اذا كان
يشتمل على امر زائد او لا وعلى الثاني اما ان يكون تمام الجملة الثانية فيلزم
كون الشيء علة لنفسه او بعضها فيلزم ان يتوقف العلة على امر خارج منها
يرد عليه ورود على التقرير الاول ورده واظهره بهذا الى آخر الكلام تمت حاشية
الواجب عبارة بان التطبيق   المحصل حيثيتان احديهما آه فتوهم
من ظاهر العبارة انه حصلت ههنا حيثيتان في نفس الامر واحديهما حيثية
لا شيء منه التطبيق او يقع بازائها وطبقا وهو فاسد بل توهمها
بان الجملة بحسب الوهم فقط واذا حرجت عنها بحسب الوضع فيلزم عدم السلم
للجملة الاولى فلا يجري التطبيق والتحقيق ان احدى الجملتين جزء من الاخرى
وعند توهم التطبيق يتوهم تلك الجملة الاولى في اشتغال الجملة كلها فالجزء
الاول من الجملة الاولى يقع بازاء الاول من جملة الثانية واول الجملة الاولى جزء
من الجملة الثاني والثالث منها ثالث لها وهكذا وكل واحد من تلك الاجزاء
بتغيير منطبقة ومطابقة اعلم ان الشبهة البراهين مبني على قواعد الاسلام و

يثبت حدوث الاجسام ولا اختلاف في ان التطبيق بحسب التوهم وهو كاف في
جريان البرهان في ابطال السلسلة الغير المتناهية وكذا الاختلاف في ان الانطباق
بحسب الواقع لا الوهم فقط لازم جريانه في السلسلة الغير المترتبة ايضا وانما الكلام
في الانطباق في نفس الامر هل يقتضي وجود الاجزاء معا ام لا والفلاسفة
اشترطوه والقدماء ذهبوا الى ان سلسلة الحركات الفلكية او غيرها لا يلزم
الجسم ايضا والمتكلمين لم يشترطوه بل قالوا انما يتم هذه الادلة في المرتبة
الغير المتناهية سواء كانت موجودة معا ام لا لكن يا نطباقها في نفسه غير
متناهية فذهبوا الى ان حركات الافلاك حادثة وكذا محالها او تحول
الشيء منه ان لا يستوفي آه انما عدل عن هذه العبارة لانه يجاري ان
بيان الانطباق بحسب الوهم قال الشيخ ولانه لو تسلسلت بذاته او المرتبين
بذلك لتخوفه لا سائر البراهين لا الا اثبته مكانهم لتجرد التعقيم بحث
لانه يجوز ان يكون هذا المعنى وكل واحد من العلل البعيدة اله واحد او ليس
وعلل عن او الجهة لا لتعيين الاثنين سر والجواب ان كان كذلك
هذا في الحقيقة قول اعتراض او اشتراك المفردة في التعيين لا يتحقق التعدد
الله لتخوفه من توهم مقابله هذا الاعتراض والاعتراضات الاتية
عادة التوهم في تقرير الدليل ولو بدلنا لفرض العقل لا ندفع تلك الاعتراضات
كلها اذ العقل لعدد فرض الى التي هو المنطبق والوهم لا يقدر
بل فلا يلزم من استشفاء النقيض المقدم آه وذلك القياس الاستثنائي
في الحقيقة في صورة المتصلة لا تركب الا من شرطية لزومية حتى يلزم منه

وضع المقدم وضع التالي للملازمة بينهما وكذا يلزم من رفع التالي رفع المقدم
لو رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم فلا اتفاقية اذ يجب ان يحصل من وجود المقدم
لحصول التالي او من حيثه ابطال التالي حتى يتم المطلوب فلو كانت ملكا الا اتفاقية اذ ليس
لا ينتج من انتفاء نقيضها وهو قولنا لكن الجميع يبطل رفع المقدم وهو قولنا ليس
بطل ونطلب التسلسل فانه لا يمكن الفرض بمحالية من عدم تناهي الجملتين
في مثل هذه الصورة انما قال ذلك لان التناهي لا يلزم في الجملة الغير المتناهي
بل في متناهي وهو الجملة المتناهية لجواز ان يكون مجموعات آه والحاصل
ان التناهي انما يلزم لو كان انضمام الاحاد الى الجملة بمراتب متناهية
وهو ممنوع سلمنا انه لا يجوز ذلك كونه آه وههنا احتمال آخر وهو انه يحل
يجوز الشيء متعاقبا ان يوجد احدهما المنهم ثم عدمت ووجدت الاخرى
وكانت ما اخذ له لا يعني ان يحصل عنهما وجود آخر عليه والا لزم تحصيل الحاصل
بل يعني انه يحفظه عن الفناء وهي العلة المعتبرة في الحقيقة كما له قائم او
الدليل الذكور لا يجري ان في هذه الصورة ايضا لان الاستغناء
والاحتياج غير لازم وكذا الاخر ولقائل ان يمنع آه والنقض منقوض
بالمتضايفين فانهما متلازمان في الخارج والذهن مع انه ليس كل واحد
منهما علة للآخر وقد عرفت ما في هذا المنع حيث قال ان الاستغناء عبارة
عن عدم الاحتياج فاذا لم يلزم الاحتياج لذاته يلزم عدم الاحتياج لذاته
الشيء اذ لا واسطة بين النقيضين او العدم والملكة واجيب عنه بان المراد
من الاستغناء الاحتياج للذات بهذا مقتضى الذات فيجوز ان لا

الذات شيئا منهما قال الشارح ايده الله انا نفرض ان الذات مع اشتغالها بذلك
الامر الخارجي الحقيقي وجوده المنضمة استغنا لو عنها فلا واسطة والجواب عنه
الاستغناء بان ذلك الفرض مح وعدم الواسطة بالشيء ففيه ذلك الغرض
قال م يجوز ان يكون الطبيعة من حيث غنية عن كل واحدة آه يرد المنع عليه اذ
اليه المنتام من ان الكل غير موجود في الخارج والا لكانت الطبيعة العذر
واحتياج الغذاء وهو احتياجها وكذا قول المص لكن متحدد من العلل
لما اقتضت آه مبني على انه غير موجود فيه فتامل من غير تعدد الآلات
نه والنفس شرط عدم التعدد والجهات ثم اعلم ان الدليل على تمامية يدل على ان لا
بعيد من الواحد الا شيء واحد ايضا كما لا يخفي وقد منعه بان الصدور عين الصدور
غير معقول لان الصدور غير صدور بالتعدد والملزومات على اللوازم و
نظر لان معلول علة واحدة متلازمان وليس احدهما علة الآخر وكذا المتضايفين
لازم وملزوم بدون العلية والمعلولية فالاولى ان يقتصر على الوجه الاول
الاستعداد ان يكون بين الماهية واللازم آه لا يخفى ان بين الهيولى والاستعداد
بالفعل الذي هو لازمها استعدادات غير متناهية ليس يتعلق منه هم فالصواب
ان يقال والاول مع لا استلزامه التسلسل من طرف العلة ثم لا يخفى ان هذا السير
بين كل موثر وتاثيره فيلزم ان لا يصدر شيء لان تاثيره يمكن موجود في نفس
الامر في ضمن الذهن وكل موجود نفس امري محتاج الى العلة لان الاحتياج
من جهة التساوي وهي حاصلة ولا يمكن ان يقال موجود الذهني لا يحتاج الى العلة
بل الخارجي لانا نقول خصوصية الذهن ملغاة والممكن وجوده في الذهن والخارج

محتاج الى العلة لان الاحتياج من جهة التساوي وهي فاذا كان التاثير ممكنا محتاج
الى الموثر فيلزم تاثيره وينقل الكلام اليه وهلم جرا فيلزم التسلسل اجاب المحقق العلامة
بان التاثير الخارجي لا وجود له في نفسه ولا لغيره ولا يحتاج الى العلة ولا يمكن ان
يخبر عنه بوجوده وهو مؤثر في المعقولات فاذن لا يمكن ان يخبر عنه في الخارج لعدم
وجوده اصلا فاذا صدر الاثر من الموثر فلا يمكن ان يخبر عن موثر تاثيره
في ذلك المرتبة اذ لا يمكن الاخبار عنه كيف يسئل عن موثره نعم اذا حصل
ذلك الموثر في الذهن واتصف فيه بالتاثير ح لذلك التاثير يجب تاثير لكن
تاثير خارجي بنوع عرفت ولا يمكن الاخبار عنه ولا يحتاج الى العلة والتاثير الآخر
وموثره وذلك الموثر اذا حصل في ذهن آخر يتصف بتاثير التاثير وهذا التاثير
ايضا يجب موثره وتاثير لا يحتاج الى تاثير آخر ولا يمكن ان يخبر عنه وكذلك ذلك
الموثر اذا حصل في ذهن يتصف بالتاثير ويجب موثره وتاثيره كذا الى ولا يحصل في
الاذهان كذلك غير متناهية فينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل وفيه
بحث ان الاثر في الخارج والاتصاف في الذهن فرع التاثير على سبيل المسامحة
بل الحق انها فرع نفس الانتزاع التاثير بل هي من الاعتبارات العقلية
اه لا يخفى ان الاعتبار العقلي الذي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا يحتاج الى العلة
اما الاعتبار العقلي الذي له تحقق في نفس الامر وان كان امرا ذهنيا فيحتاج الى
العلة اما الاعتبار العقلي الذي له تحقق ضرورة والا لزم سد باب اثبات
الصانع اذ لو جاز الشيء متساوي الطرفين بدون العلة فيجوز ان يوجد شيء
في الخارج بدونها وفي الاحتياج الى العلة لا دخل للوجود الذهني او الخارجي

بل الفطرة السليمة والحدس الصايب يحكم باحتياج كل متساوي الطرفين سواء كان
ذهنيا او خارجيا الى العلة لانا لانم ان نسبة اه قد عرفت ما فيه من ان نسبة
النسبة فذاق صدور عنه من شيئين ان اراد حيثية الحيثيتين العارضتين
للعلة باعتبار المعلول فلا دخل لهما في الصدور بل هما بعده لانهما عارضتان للعلة
باعتبار صدور المعلول وان اراد بهما السابقتين على المعلول فلانم ان الواحد
من جميع الجهات لا يصدر عنه شيئان بدون الجهتين لجواز ان يصدر عنه
من جهة واحدة وهو اول المسئلة ودعوى الوضوح ممنوعة تامل وان
لم يكن الشروط اه يعني ان المفهوم من كلام القدماء هو جواز صدور الشيئين
عن الواحد بجهتين بدون اشتراط تعدد الشروط والقوابل وهذا الاشتراط
من اختراع المتأخرين لعل القدماء ارادوا بتعدد الجهات تعدد الجهات الشاملة
للشروط والقوابل فلا مخالفة بينهم ثم لا يخفى ان قول المص في صدر البحث من
تعدد الآلات والقوابل اه يوهم ان مع وحدة الشروط والقوابل والآلات لا
يصدر عنه شيئان وليس كذلك بل يصدر ان منه مع وحدتها والنزاع في انه
لا يصدر عنه شيئان حيث لا كثرة فيه من جميع الجهات سواء كان الكثرة من جهة
القوابل والشروط او غيرها فتامل س فنقول لا يخفى ان العقل اه يمكن ان يختار
في توجيه هذا الجواب كل واحد من شقي الترديد في كلام المعترض وحاصله ان المصدر
لكونه ذاتا بسيطا لا كثرة فيه من جميع الوجوه يجب ان يكون تلك الخصوصية اي الامر
المخصوص من المصدر موجودا ايضا اما لو كان بمعنى الفاعل فلكونه موجودا
واما بمعنى ما له دخل فلان ما له دخل في المصدر المصدر المطلق لا يجب ان يكون

موجودا لكن فيما نحن فيه لكونه عين المصدر يجب ان يكون موجودا س
فذا فرض هناك معلول اه هذا رجوع الى اثبات اصل المط بعد تمهيد تلك
المقدمات كان سائلا قال لم لا يجوز ان يصدر من الذات البسيط الذي
كان له خصوصية واحدة معلولا فاجاب بما حاصله ان تلك الخصوصية
لو حيثيت مع المعلول الثاني فلا يمكن ان يتوسل مع المعلول الاول والمفروض
انها متيسرة مع المعلول الاول فيلزم ان لا يكون تلك الخصوصية بالنظر الى شيء
منهما وفيه بحث وهو ان تلك الخصوصية لو كانت حقيقية للزم ان لا يصدر
عنه الا شيء واحد اما لو كانت اضافية اي كانت بالنسبة الى طائفة
من المعلولات دون غيرها اي يكون لها نسبة مع المعلول دون غيره سواء
كان المعلول واحدا او كثيرا فلم لا يجوز ان يصدر عن ذات واحدة اشياء متعددة
لها معها خصوصية ليست مع غيرها واجاب المحقق الدواني بانا لا نعلم ضرورة
ان الذات الواحدة التي لها خصوصية واحدة لا يصدر عنه الا القدر المشترك
بين المعلول الواحد لا على التعيين بهذا الادعى الضرورة في الخصوصية الحقيقية
المتبوعة والا في الخصوصية الاضافية ممنوعة كما عرفت ويحتمل ان يكون لتلك
الذات البسيط خصوصية اضافية اي نسبة الى معلولات متعددة بل
ولا يمكن ان يناقش في ذلك لانا نقول المراد بمفهوم صدور اه مفهوم صدور
الجهتان العارضتان للعلة من جهة المعلول ليس النزاع فيه بل في الجهتين
السابقتين عليها س والتحقيق ان المراد اه لو حل احدهما على الاخر
وهو ان مراد الشيخ بالجهتين هما الجهتان السابقتان على المعلول لكن شوفه

لا المتأخرين مشران هذا انما اعترض المتأخرون من وجوه واقرب وجوهه منع تعدد الشروط
والالات والقوابل بتعدد الجهات ومراده هو تعدد القوابل في الشروط والالات
بتعدد الجهات ومراده هو تعدد و مفهوم الصدور ات آه معطوف على ان
حيثيات اذ يحتمل مراده الشرط بالجهتين او الجهتين الى بتعقلين فالفعل [illegible] و اما
الجهتان الاعتباريتان ما [illegible] فاسد والجواب كما الجواب وقد
عرفت في هذا الجواب اتم الاعتبارات التي ذكرها [illegible] اضافية فهو لا
ان الامر الاعتباري لا يحتاج الى العلة [illegible] جوابه وضعفه معلوم وكما
[illegible] الا الاعتباري الذي النفس الامري محتاج الى العلة البتة والجواب الحق ان
الفاعل بكونه واجبا عنه المعلول جهة ووجوب القابل بكونه بالنسبة الى الفاعل
فمن جهة الامكان فلو كان شيء واحد [illegible] بلا لزوم اجتماع جهتين متنافيتين
فيه وهذا الجواب وان كان [illegible] لا ينافي مطلق الامكان لكن ينافي
هذا الامكان الخاص [illegible] الا انه يجوز ان يحصل شيء
واحد من جهتين مختلفتين بالامرين المتنافيين وهو [illegible] بان جهتي
الفاعلية انما لو كانتا [illegible] الفاعلية والقابلية [illegible] بل بجهتي
الفاعلية والقابلية وهما الوجوب والامكان تامل واعلم ان النقض الذي ذكره
في مفهوم الصدور [illegible] يجب ان لا يكون
البسيط [illegible] الفاعلية والقابلية غير مفهوم [illegible]
الشيء القوة [illegible] القوة والقابلية لا القوة المؤثرة س قلنا [illegible]
مشترك اي [illegible] مشترك اذا كانت الجسمية غير مشترك لا يكون جسمية

الكل انه المتحرك من حيث [illegible] س والاولى حذفه لا مراد و ذلك
او يتوهم من قوله وكيف [illegible] الجسمية آه ان كون زيادة القوة
باعتبار المدة [illegible] بل المراد منه اثبات زيادة القوة
ويحتمل كلامه هذا ايضا ولهذا قال والاولى [illegible] الزيادة آه لا
يخفى ان [illegible] النظام [illegible] بين السلسلتين كما [illegible] س والا
لم يلزم زيادة احديهما على الاخرى من جهة الغير المتناهي او السلسلتين الغير
المتساويتين يجوز ان يكون زيادة [illegible] في الاواسط وهو ليس بشيء فان عدد
كل حادث آه [illegible] سلسلة [illegible] من سلسلة [illegible]
وتشمل هذه الزيادة وليس [illegible] هو نقيض لا نهاية [illegible] والاينقصه
النهاية اعلم ان هذا البرهان آه اعلم ان الطبيعة قد يطلق ويراد بها
ما يقابل الارادة والقسر وقد يطلق ويراد بها ما يقابل القسر والمراد بالطبيعة
الحركات الطبيعية المعنى الثاني واللازم [illegible] بالمعنى الاول [illegible] مبدأ
الافعال [illegible] خارج وهو الفعل القسري بشرط ان يكون المتحرك بالقسر خلاف
جهة الحركة الطبيعية او داخل وهو اما [illegible] شعور وارادة وهو الفعل الارادي او لا
وهو الفعل الطبيعي س عدم التعين اي الاختلاف في الافعال لعدم
الشعور وهذا مقابل الارادة وايضا اكثر [illegible] النفوس المراد بها الصورة
النوعية في الاشجار [illegible] الكل او بعضه ايضا
عائق [illegible] في الكل عائق غير ذلك [illegible] العائق [illegible] هذا العائق
الزائد [illegible] ان لا يكون محلا لتلك القوة والحق ان الجسم محل لكلتا

القوتين و الفرق ان مبدا القوة الطبيعية في الجسم دون القسرية فالمحرك هو الطبيعة المقسورة من حيث هي مقسورة تامل لكن ان قطع تلك المسافة في نصف آه و اعلم ان الحركة بحسب الشدة و الضعف و كل من الحركة و الزمان منقسم الى غير النهاية فلا يقف في مرتبة لا ينقسم وكذلك ان فرض التساوي في الزمان ينمو مع لا تناهيهما يلزم منه لا تناهي الاعداد وكذلك التساوي و في العدد آه تامل الثقة و مجموعها متناهية اي مجموعها بدون الاتصال و الى حمل ان حركة النصفين حال الانفصال متناهية و حال الاتصال عبارة عن الكل و حركته غير متناهية س و ح لا يتسق النظام فان قيل يمكن اجزاء برهان التطبيق فيه بان لو ضع اعداد حركات نصف الجسم بازاء اعداد حركات الكل قلنا اجزاؤه مشروط عندهم باجتماع الاجزاء و ههنا ليس كذلك لكنه عند المتكلمين فيمكن بطلان هذا الغير المتناهي باجزاء برهان التطبيق الزاما لهم و اعلم ان اذا فرضنا متحركين احدهما سريع و الآخر بطي مع ان السابق النظام يجب ان يكون بازاء خطوط احدهما خطوط الآخر دون عكسه و العلم ان وجود الخلاف كاف في صحة التفاوت بالزيادة و النقصان فانه يجوز ان يحكم بزيادة و امتداد في الجانب على الآخر كما قال العلامة في التعليقات متعلقات على بعض مواضع اثبات الواجب و ان لم يكن موجودة و يلزم الخ فيها علة و هي التي له ان يكون لذلك آه فيه بحث اذ لا يلزم منه عدم لزوم السلسلة الغير المتناهية عدم السلسلة و انما يلزم ان لو لم

من الطرف الغير المتناهية و هو مم لم لا يجوز ان يكون انعدام سلسلة الكل الغير المستلزم لعدم سلسلة الجزء و في هذا البحث بحث اذ الكلام انما هو في العلة الموجبة فح يلزم من ارتفاع كل ارتفاع الكل و الا يلزم التخلف عن العلة الموجبة بحيث لم يتخلف المعلول عنه لانه لو وجب ذلك آه فحصوله انه لو وجب ذلك للزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او تقدمه عليها لان المعلول الذي تقدم بعض اجزائه على البعض بالزمان كالسرير و حاصل الاعتراض بقوله لا يقال منع الحصر واستناده بالتوثر و تحقيق الجواب زيادة قسم على القسمين و حاصله و يمكن ان يتوهم كون المؤثر في جملة موثرا في كل جملة ان يكون اجزاؤها متقدمة بعضها على بعض بالذات لا بالزمان كما يتوهم قيد مؤثر في كل جزء منها فتامل فانه دقيق س لانا نقول الفاعل موقوف عليه آه فيه بحث اذ لا يلزم من صحة كون كل من العدد رافع المانع اذ المقتضي ليس مخصوصه الفاعل بل كونه موقوفا عليه و ذلك مشترك بينه و بين غيره بل يلزم اذا انحصر العلل في العلة الفاعلية او عدم شيء من احد القسمين لا الآخر و الكل خفي و كل منع عدم كون خصوصه الفاعل مقتضيا لذلك و كان وجه التامل هذا و في هذا البحث بحث اذ حينئذ س ان كل جزء و جزء يشترك في كونه موقوفا عليه للجملة فالمقتضي للعلية ليس ههنا سواه و ذلك فيصح نسبة الفاعلية لكل جزء جزء او من اشتراك اللازم يقتضي اشتراك اللازم فيلزم صحة كون الشيء علة فاعلية لنفسه و هو مح اذا لكان الخ مح كو قوعه و بهذا ان اندفع ذلك البحث لكن رد الظن فيه بحث او صحة الفاعلية كل على سبيل البدل لا ينافي استحالتها على

لا يستلزم الاجتماع على ان صحة المعلول الكل ابتداء لا ينافي اشتراطه بعدم المعلول
بما هو خارج النافل الشبه ان يكون هذا ويكون الجواب عن اصل الشبهة بمنع
كون الفاعل المؤثر في كل جزء يلزم توقف الشيء على نفسه لانه غير جزء لكل اجزاء الكل
بل توقف الشيء على ما يتوقف عليه لا شيء غير جزء مستقلا لانه تأمل التقدم تحكم
او فان هذا يستلزم الخروج عما نحن فيه اذ الكلام في جملة جميع الممكنات بحيث
لا يشذ منه فرد فيلزم وجود الواجب تحرزا عن لزوم الدخول والخروج معا في الشيء
على التقدير وكانه وجه عدم تعرض العلماء له حتى الكلام في جملة جميع الممكنات
الموجودة موجودة والمراد بها الغير المتناهية فيجوز خروج جزء منها لا يقال فخذ جميع
الممكنات جميع الكل بحيث لا يخرج عنه جزء لانا نقول فيجوز خروج كون كل جزء
كل جملة علة لجملة اخرى الى غير النهاية فلا يلزم تأثير الشيء في نفسه ولا يخفى عليك
انه يمكن بتقريره شمله في سلسلة واحدة فلا حاجة الى التمسك بسلاسل متعاقبة
غير متناهية لكن يرد توارد العلل فتأمل من قلنا اذا ارتبط به آه فيه
بحث اذ الكلام في ارتباط المجموع من حيث المجموع اي جميع ذوات الممكنات
بحيث لا يشذ عنه شيء الشيء لكونه ممكنا موجودا مغايرا للكل واحد واحد منه
فلا يلزم من ارتباط الجملة به ارتباط جزء منها بها لجواز ارتباطها بممكن
خارج عنها مرتبط بممكن آخر من جملة اخرى من سلسلة وهكذا فيتم الكلام من
حيث الارتباط وقد عرفت منها ما يوجب عدم اتمام الكلام ومنه يعلم جواب
قول الشارح لا يليق بك التقليد آه من وقد تقرر هذا المقام آه وقد تحققت
ان علة احد المتضايفين لا يلزم ان يكون علة للآخر فدعوى البداهة من الشارح

ويغيره غير مسموع بل لا بد له من دليل فتأمل واما انقطاع آه جواب
منشدد تقريره وانه يلزم على ما ذكر انتهاء السلسلة بواجب الوجود فان
المنع في جوابه حسن بخلاف ما قرره من القسم الا ان يحمل المنع في قوله لانم
الخروج عما نحن بصدده على ان لا خروج عنه او يحمل على معناه العام المحقق
في ضمن الاستدلال او معناه اللغوي فافهم قلنا العلة التامة للمجموع
يتوقف آه وقت اليه ان اراد بالسبب التام جميع الاجزاء يلزم تأثير المجموع
في المجموع وان اراد به البعض فعلى التقدير يلزم تأثير الشيء في نفسه واما ان
كونها صفة آه فيه نظر اذ حاصل ان من الموجودات ما هو واجب الوجود لا
لزم التسلسل وهو بطل لاستلزامه نقيض المقدم المفروض صدقه وبالجملة
وجوده فرض عدم التسلسل او الدور وهو ايضا باطل فتأمل فيه المقدمة
الا انه لم يستلزم ما ذكرتم وآه انت بان هذا الكلام بعد سابقه يظهر ان المراد
بهذه العلاوة كيف لا وقد بين المقدمة التي يرد عليه النظر من السابقين بعدة
يتوقف على كل واحد من اجزائه فلا يكون الشيء منها علة تامة واما حال شرح
الملخص فعلى التقدير عدم التسلسل فيتقرب وما يتوقف الكل يتوقف عليه
كل واحد آه اي كل ما يتوقف آه وفيه نظر اذ لا
يلزم من توقف الكل على كل توقف
كل علة فلم يكن الاثبات
تمت حاشية الشريف على
شرح حكمة العين

رساله نور الهدایة فی الامامة للمولی المحقق جلال الدین الدوانی رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

حقیقت حمد مخصوص بجناب وجودیست عز و جل که وجوب وجود و حیات و علم
و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه در مرتبه ذات سرمدی الصفات
اوست و مستحق افضل صلوات و اسلم تسلیمات منبع سرافراز مخلوقات ارضی و
سماوی و روحی و عقلی و اختم امت نبوت مطلقه لقد ثبت ذات است صلی الله
علیه و آله و اصحابه التابعین الذین هم فی مرتبة الیقین کسایر الانبیاء ان یعتقدن
صلوات الله علیهم اجمعین اما بعد بنده رجم احمد او زمان مرکز دایره حدثان
گرفتار چار میخ ارکان که اسمش حسین مسلمانی معتقد بر شاخ صار نا بوده در
طی راست معروض میدارد که این لاشی ناچیز که معنی عقل و تمیز در ساخته بود مجلس
تقلید خود را سید یقین انگاشته تصدیق باصول دین محمدی صلوات الله علیه
و آله داشت و در معتقدات تقلیدیه چنان راسخ گشته حرکت و تعصب را
از جمله جهاد اکبر می پنداشت و با این مرض تعسفی که جهل مرکب عبارت از اوست
مطالعه کتب روایه و درایت میکرد تا آنکه نوبت بتصحیح بعضی از احادیث صحیحه که محدود
جهات مت سبع سینیات رسیده و در آنجا حدیثی دید در توصیف عقل
باین الفاظ که هو نور یمیز به الحق عن الباطل و در معنی این کلام ملاحظت
انجام چون اندیشه تمام و معنویت خود را می طلبید گفت و گفت این نفس این
معتقدات که داری و میدانی که حق و مطابق واقعست از روی تمیز عقلی است
یا محض تقلید نفس جواب داد که اگر چه تقلید است اما ناشی است از امر محقق است
و تمیز عقلی و برین دعوی دلیل گفت هر معتقد فلان مجتهدم در معتقدات

خود و جمله معتقدات او حقست زیرا که ناشی است از تمیز عقلی پس معتقدات
من همه حق باشند و صورت این استدلال اگر چه بحلیه کمال آراسته است
لیکن چون بمیزان توجه درآورد وزنی نداشت پس از خود را در به معارضه
انداخته گفت ای نفس سید هوا اعتقاد او در حق مجتهد جهت تواند بود هر خطای
در معتقدات خویش از او واقع شود باید و نقل اختیار شخص اول بمود و نقش
گفتم بجهت ملاحظه مقدار که در آنی دلیلی که برای اثبات حقیقت معتقدات خویش
ترتیب داده‌ای حق نباشد هر گاه واقع الخطا باشد جمله معتقدات او یقین
نشاید که بر صواب مطابق واقع باشد و این قیاس منتج آنست که جمله
معتقدات مقلد حق نباشد و بر تقدیر حقیه دلیل مذکور لازم آید معتقدات
مقلد هر یکی و دیگری حق باشد بعین چو بیان دلیل مذکور از نفس از جواب عاجز آمد
و از جوش و خروشی که چون شعله سرکشی مینمود فرو نشست و از پای
درآمد او صورت خاموش خیال سرگردان وادی تحیر و تفکر نمود و پس
دست بکلام هادی المضلین زدم و بجهت استشفای مرض حیرت فال
گشودم صورت کریمه و جاهدوا فی الله حق جهاده در دیده و این به و دیده
کشیده و جانم بود پس نظر کردم تفاسیر محققین را که در بیان این آیه فرموده
بودند و دانستم که حکم آیه مذکوره عام است مر هر بالغ عقل را علما و عقلا
رخصت ضمنی در حق اجتهاد یافتم پس کتب محققین اشاعره و معتزله و فلاسفه
و امامیه و صوفیه و تفاسیر و احادیث مختلفة الروایة جمع نموده و راه دید

رساله نور الهدایة فی الامامة
للمحقق جلال الدین الدوانی
رحمه الله

106

تو و او نیز به اشتباه می‌افتادن که غولان طریق که بکرانه بستم و خود را از لباس
مذهب حریه فی ساخته در کنجی نشستم و خویش را مرکزی داشته پرگار وار گرد
مختلفات صحف مذکوره بر سبیل تسویة النسبة سیر و دور میکردم و طریق سلوک
می‌نمودم تا آنکه نقطه آخر دایره به اول رسید و از تتبع و تصفح کتب معقول
و منقول مستغنی گردید اکثر مسائل معقوله و منقوله متناقض یکدیگر دیدم
الا چند مسئله که بر حقیت آن متفق دیدم انبیا و اولیا و حکما و علما و
عقلا را یکی از آن اینست که چون دو قول متناقض به گوش صاحب هوش کرد
کند واجبست که هر یک از آن را راجع بعقل ساخته میزان تفکر سنجد پس آن
قول که موافق حکم عقل و برهان یقینی باید بنا بر وجوب ترجیح آن را وجهه
خود سازد و قول دیگر را که نقیض اوست تاویل ساخته راجع به اول کند
مانند آیه ید الله را که بحسب ظاهر مناقض آیه تنزیه است واجب است که
مأول سازند با آیه تنزیه که عقل صحیح آن حاکمست و همچنان در احادیث
و روایات و دیگر پس چون این مسئله متفق علیها معقول خود کردم از سرگی خویش
منکر گشته همین یک اصل را قانون ساخته اصول و فروع دین خود درست
نمودم و هر خار شبهه که در پای هر تره در نشسته و اینده بود از بیخ برکندم
و تفصیل شبهات ما حربات تره و این هیچمدان لهو بنا بر سنت و الحاح بعضی
از عزیزان که در اکثر مسائل معقوله و منقوله بهنگام مباحثه و مذاکره بچشم
انصاف میدیدند بتحریر در آورده و بر سبیل امانت باشان سپرده و بعد از
موتم بحرانش اگنده واهمه نموده از نظر نااهل محرم دارد آیه کریمه علا العبادهم

عشاوه

107

بش و توانند پوشیده و ارند چه این طایفه متعصب سکبره که این مجموعه‌ای
بسنج را به مجاشرکت بدیانت از بقیه الجماعت اند که بحسب اظهار کلمات
قدسیه حقه به پیغمبران و امامان و حکیمان معاندت نموده و اخراج ایشان را
از اوطان و جلا و مبادرت بر قتل ایشان عین صواب میدانسته‌اند از نور
المبین و هادی المضلین امیدوارست که این رساله که مسمی است بنور الهدایة
موجب مزید تنویر بصیرت مستبصرین گرداند و انا اشرع فی المقصود و او منها
فی وجوب الواجب عز شانه زیرا که جمعی را باین اعتقاد یافتم
که وجود واجب الوجود زاید است بر ذات والا صفات او و گروهی بر آن
دیدم که وجود حق عین حقیقت اوست عز و جل پس بحکم قانون مذکور
در صورت مقالات هر دو طایفه نگریستیم دیدم که متفقند در معنی وجود
و آن نزد هر دو فرقه عبارتست از چیزی که شئی بدان مصدر آثار باشد
پس از فرقه اول سئوال نمودم که بر تقدیر زیادة چون امریست
لا موجود از آن جهت جواب گفتند که علة وجود حق ذات مطلق اوست
التسم و انکار بر عینیت وجود سیما بحض لسانست نه بحسب صحت
وجدان و بدین معنی اشارة نموده‌ام در تعلیقات حاشیه عضدیه فهم
من فهم و چون بحسب قانون مذکور حکم بر حقیت طایفه دوم نمودم پس از آیات
و احادیث که طایفه اول برای اثبات مذهب خود آورده بودند بتاویل
پرداختم و خویش را از تقلید بیگانه ساختم فی رؤیة الواجب
بعضی از آیات و روایات دیدم که ظاهر الدلالت اند بر آنکه حق تعالی توانند گفت

باشد و بعضی از آن یافتم که نصوص اند بر آنکه شوان و بدلیل آیات مختلفة
الدلالات را بمیزان قانون مذکور سنجیدم و دانستم که حق سبحانه و تعالی
و منزه و موضع جهت بری است از آنکه بحسب بصری در آید آیات اول را
تاویل نمودم و اعتقاد خود درست کردم و از تقلید باز رستم
فی مخصص افعاله تعالی مرجحا فی الصدور عنه عز و جل مذهب اشاعره و طایفه
از عوام متکلمین بر آن دیدم که نفس اراده او عز و جل مرجح افعال اوست
و صوفیه و حکما و معتزله و جمعی از محققین متکلمین را یافتم که باتفاق قایلند
بانکه صدور فعل و عدم فعل از فاعل علی الاطلاق مستند باوقات مخصصات است
پس اقوال و روایات هر دو طایفه بمیزان قانون مذکور در آوردم و از فرقه
اولی پرسیدم که مرجح صدور افعال حق مرعیز تعلق اراده را اگر گویم که تعلق
اراده باشد اما حدوث تعلق اراده مرجح چیست محققین ایشان به دو طریق
جواب فرمودند طریق اول آنکه مرجح حدوث تعلق اراده تواند که حدوث
تعلق اراده مقدم باشد بر آن و هکذا الی القیاس و برین طریق اگر چه تسلسل
لازم آید اما در اعتبارات است و تسلسل در اعتباریات و وهمیات محال نیست
پس از ایشان سوال کردم که آیا این تعلقات از قبیل اعتباریات و مخترعات
محض اند یا از قبیل موجودات نفس الامری جواب فرمودند که چون هر تعلقی
در نفس الامر مرجح حدوث تعلق دیگر است روا نبود که از جمله مخترعات محض باشند
پس بر سبیل الزام بایشان گفتم که بر تقدیری که جواب شما تمام باشد باید که تسلسل
در امور نفس الامریه نزد شما حق باشد و حال آنکه مذهب شما چنین نیست بلکه

مرالکلامیست

در الکلامیست چنانکه در تعلیقات تجریدیه و تعلیقات عقاید جدیده که بر ابطال تسلسلات
مطلقا خواه در امور خارجیه و خواه در موجودات نفس الامریه نوشته ام تحقیق نموده ام
آنکه مرجح حدوث تعلق اراده تواند که ذات اراده باشد و ترجیح بلا مرجح
لازم نمی آید محال نیست بل محال ترجیح بلا مرجح است و چون درین طریق تنگی یافتم
دانستم که این جواب بر سبیل جهت اگر قدر ان شد که ترجیح بلا مرجح مستلزم
ترجح بلا مرجح است یا بطریق حضا اگر استلزام مذکور داشته باشند
پس اول در مذهب ثانی نیستم و از تقلید باز رستم فی حدوث العالم
و قدمه بباید دانست که در اطلاقات حکما و متکلمین استعمال لفظ حدوث
بر سه معنی است حدوث ذاتی و حدوث دهری و حدوث زمانی و حدوث ذاتی
عبارتست از مسبوقیت ماهیت موجود بلیسیت بعد از ملاحظه و تعدد ماهیت ملاحظه
عقل نه در خارج و این معنی شامل است جمیع ممکنات موجوده را و حدوث
دهری عبارتست از مسبوقیت ماهیت بعد از نفی صریح واقعی که منتفی بحیثیت باشد
و حدوث زمانی عبارتست از مسبوقیت ماهیت بعد از عدم واقعی که منتفی بحیثیت باشد
و نزاع در میان بعضی از حکما و متکلمین درین مسئله بحسب معنی اول است
چه حکما نیز متفق اند در آنکه عالم حادث است بحدوث ذاتی و نه بحسب معنی
ثالث چه این نزاع مابین عقلاست و عاقل مرتکب این نمیشود که وجود عالم
را بجزایه مسبوق بعدم زمانی باشد با آنکه زمان نیز جزویست از اجزای العالم
بل نزاع بحسب معنی ثانی است متکلمین و محققین حکما بر آنند که وجود عالم مسبوق است
بعدم صریح خارجی و سایر حکما بر آنند که وجود انواع اجزاء عالم نشاید که مسبوق

بعدم خارجی باشد و گویند این قول مستلزم آن نیست که عالم از جهة امکان
حادث بوده باشد یا مسبوق بعدم زمانی که متعلق بجناب سرمدی الوجود است عزّ و جلّ
بلکه بمعنی قدیم ذاتی و سرمدی الوجود آنست که وجود مقدس وی منزّه باشد
از سبق عدم بهر نحوی که باشد و عالم اگرچه مسبوق بعدم صریح نیست اما مسبوق
بعدم ذاتیست بحسب لحاظ عقل پس قدیم ذاتی و سرمدی الوجود نباشد بعد از
تمهید مقدمه مذکوره معروض میدارد که چون در ادله عقلیه و نقلیه فریقین
نظر کردم دیدم که محققین هر دو طایفه متفق اند در آنکه فاعل و جاعل اجزای
عالم واجب الوجود است عزّ و جلّ و تقدم واجب بر کل اجزای عالم تقدم ذاتیست
پس از حکمای مذکوره سؤال نمودم که آیا واجب الوجود نزد شما سوای وجود
خارجی هست یا ذات مقدس او عین وجود حقیقی است باتفاق جواب در
جواب اختیار شق ثانی نموده و گفته اند اینست که ذات مقدس وی حاشا
که بعینه در ذهن در آید زیرا که قوت عقلیه ممکنات علاوه او را تعلق بگیرد چه علم حصول
ماهیة شیء است در عقل یعنی حصول شیء معرا از وجود و تشخص وجود خارجی
باشد و تعریه ذات واجب الوجود که عین وجود خارجی است محالست پس تعقل
وی بعینه محال باشد پس بحسب معیار قانون عقل دانستم که عالم حادث است
بحدوث دهری زیرا که عالم در مرتبه ذات واجب الوجود که عین وجود خارجی است
معدوم است باتفاق پس وجود عالم با جزائه مسبوق باشد بعدم خارجی
و این عین مطلوبست چه از حادث دهری نمیخواهیم الا آنکه مسبوق بعدم
خارجی باشد پس از تقلید رستم و بتحقیق پیوستم   فی عقده الانبیاء من

المظاهر و المقتضیات الهی فی وجوبه و عدمها و بکرینه الهی که موجب شهود خواست
شود بعد از تصویر مقدمه ناخوذ که متفق علیه کافه صوفیه و حکمای اسلام
و متکلمین کلامیه است و آن اینست که چون واقتضاء ماهیه ممکن بجناب حضرت
وجود که عین خیر و محض جود است در مراتب کمال باشد نه در مدارج نقصان
چه اصل این مدارج عدم سلب است و این صفت از لوازم ذات ممکن است
که بمیزان نسبت او سلب محض و ذات شیء در لوازم خویش محتاج بغیر نیست
بخلاف مراتب کمالی که تابع وجود ذاتی ممکن و از استعداد آن منبعث است
بغیری که صاحب صفات کمالیه علی الاطلاق باشد و صاحب چنین صفات واجب
الوجود است عزّ و جلّ پس احتیاج ماهیة ممکن بسوی واجب متعال در وجود استکمال
کمال بود و ظهور مراتب کمال و صدور آنها از واجب تعالی متعال در افراد
عالم شد و ضعفا بحسب تفاوت استعدادات ایشان قبولا و شانا و از اینجا
معلوم شد که از فاعل مطلق چیزی صادر نشود که ذات ممکن مستغنی بآن نیست
باشد کما ورد فی التنزیل لا اکراه فی الدین الآیه پس هرچه در عالم موجود است
کمال او هست زیرا که صدور این امر که در عالم است وجود است که منه بدان مستقر است
و انحصار آن بر این کمالی نظام کلی آن مقتضی حقیقت عالم است و چون
اجزای عالم مثل و انفعال موارد و مستعد اتصال طبیعی ارادی هست
پس انقسام بود بسعی یا کسب افراد عالم بتعلیم و از حد افراط و تفریط بازآید
انتظام کل و کمال عالم که مقصود است باقی ماند و چون کمال یا طبیعی است
که شرط حصول آن طبیعت است یا ارادی که شرط تحقق آن اراده است یا صناعی

یا منافی است که تبرع اراده حق است پس سبب افاضه این فایض کرده معلولی
حفظ کمال طبیعی که حقیقت متوجه آن است حفظ کند و آن طبیعت اوست
و همچنین مبعوث فرموده معلولی و حکمی که در تعلیم استعداد کمال ارادی و تفهیم
طریق محافظت آن مخلی نباشد چه عدد و رهبر خزائن و تجلی جود بر وجه انعقاد
معلول است چنانچه سابق ذکر یافت و اختصار معلول که طبیعت بمقام کمال
جسمی طبیعت کرده بتعلیم و بکمال ارادی می رسد و این کمال باو باقی ماند
و تعلیم چنین کمال از حکم مخفی معقود باشد پس معلم طریق اکتساب این کمال
که در افراد انسانی مبنی است اگر مخلی باشد لازم آید جود الهی
از واجب الوجود لا ابتدا و جود افتقاد اسمه الیه و این خلاف عدالت الهی است
که اعتبار تواند صوافقات بنوده فیض اوست در حقیقت استعداد
پس باید که معصوم باشد از مراتب صدور خطیئات عمدی و سهوی
قوای علمی و عملی و فعل چنین مخلی حجت تواند بود نزد عقل چه اگر خاطی باشد
که خطا از او بوقوع آید محتمل الصدیقه عقلا نمیشود اثر الحیوه و این موجب فقدان غرض
از بعث انبیاست نزد عقل و این محالست و از آنچه گفته شد که حفظ عصمت
انبیا حفظ حفظ است عز و جل بنفوس قوای ایشان ازار بکتاب خطیئات
کمال تبری ... و این حفظ محض اراده حق سبحانه و تعالی است پس حین
در نفوس ... استعداد ... اراده مقصود بود
بر آن ... اگر ... شرط ... استعداد
آن ... باشد بل محض اراده حق باشد ... جزوی از افراد انسان

قوای نباتی و اشتن ... در مرتبه عصمت و عدالت تا تبلیغ احکام که
هو حقه نماید مستلزم ترجیح بلا مرجح باشد کما لا یخفی و بعد از تصور مقدمه مذکوره
که طایفه برآنند که جایز است وقوع خطا و معصیت از پیغمبران و امامان و طایفه
برآنند که جایز نیست اصلا که از جنس و نوع معصیت او صلی الله علیه و آله سهو
و خطائی بوقوع آید و مستندات فریقین نزد قانون عقل برده دانستم
که ارتکاب نمودن مذهب اول مستلزم آنست که تواند نبی شخصی باشد
نزد عقل که بر قول و فعل او اعتماد نباشد و تواند که شایسته خلافت
الهی عاصی و ظالم باشد و حال آنکه موافق قانون عقل و در تنزیل وارد است
که لا ینال عهدی الظالمین پس از آن طریق برگشتم و قدم در مسلک ثانی که داشتم
و آیات و احادیثی که طایفه اول مستند خود ساخته بودند تاویل نمودم و از
تقلید باز رستم و تحقیق پیوستم مخفی نماند که عقل صحیح اگر چه مستقل است
در اثبات نبوت و در آنکه نبی باید که معصوم باشد و افضل اهل زمان
بود تا تفضیل مفضول لازم نیاید و حاکم محکوم نگردد و در آنکه صاحب
نفس قدسی و متصرف در اجزای عالم باشد و صاحب معجزه باشد اما آنکه
او باید و باشد یا نباشد عقل در اثبات آن مستقل نیست استدلال
نمودن عقل بر مطلوب مذکور موقوفست بر اخبار مخبر صادق یا بر مقصود
استدلال نماید باین طریق که باین مطلوب خبر داده مخبر صادق و خبر او
حق است پس این مطلوب حق است پس باید که تصدیق نمودن با یکی از
حضرت کاینات و خلاصه مکونات ابو القاسم محمد المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم

باقی و پاینده است باعتقاد جمهور بجهت شمول قوله خاتم النبیین یعنی ختم
پیغمبران همه بران شده و پس از حضرت او تمام انبیا باشد و بعد از وی
نبی نباشد پس دین مبین او منسوخ نشود زیرا که نسخ شریعت پیغمبری نشود
الا بارسال پیغمبری دیگر و ثابت شده که بعد از آن پیغمبری نیست و نباید
که ابقای دین و احکام شرع مبین بعد از خاتم النبیین صلی الله علیه و آله
آنست که باقی باشد در کتاب یا در لوح محفوظ یا در علم الله چه باین معنی
دین هر پیغمبری باقیست بل ابقای دین عبارتست از آنکه احکام آن
میان افراد امت کلا او بعضا معمول و متداول باشد پس باید بعد از نبی
صلی الله علیه و آله کسی از ایشان باشد که در رسانیدن احکام دین خطا
نکند چه اگر مخطی باشد دینی که مخصوص است بر ابقا باقی نمانده و این خلاف
مفروض است پس رساننده احکام دینی باید که مانند نبی معصوم باشد
تا عقلا بر قول او اعتماد کنند چه غیر معصوم که جایز الخطاست اعتماد را نشاید
و باید که صاحب نفس قدسی باشد بحسب استعداد ذاتی از ابتدای وجود تا
آخر حال او را واجب الامتثال در مرتبه عصمت محفوظ دارد و باید که افضل اهل
زمان خود باشد تا تفضیل مفضول لازم نیاید که نزد عقل صحیح زشت کما لا یخفی
بعد از تصویر مقدمه مبرهنه تقریر مینماید که علمای امت محمد صلی الله علیه و آله
اگرچه اتفاق دارند بر آنکه بعد از نبی صلی الله علیه و آله باید امامی و خلیفه در میان
امت باشد تا مسائل علمی و عملی و فروع احکام دینی و دنیوی باشد و دین
نبی صلی الله علیه و آله نشر کنند و باقی دارد اما اختلاف نموده اند در آنکه استحقاق

خلافت در کدام شخص از ایشان فی نفس الامر متحقق بود رای جمعی بران قرار
گرفته که خلیفه برحق بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله ابوبکر بن ابی قحافه است
لعنة الله علیهما و بعد از وی عمر بن الخطاب لعنة الله علیهما و بعد از وی علی بن
ابی طالب علیهما الصلوة و التحیة و السلم و جمعی دیگر بر آنکه امام مطلق و خلیفه
برحق بلا واسطه عزیزی علی بن ابی طالب علیهما السلم است و بعد از وی امام حسن ع
و بعد از وی امام حسین ع و بعد از وی امام زین العابدین ع و بعد از وی
امام محمد باقر ع ثم موسی الکاظم ع ثم علی بن موسی الرضا علیهما السلم ثم
محمد التقی ع ثم حسن العسکری ع ثم مهدی الهادی ع و اختلاف میان اسلاف
در تعیین خلیفه بعد از نبی صلی الله علیه و آله اگرچه بسیار است اما بحسب اقوال
منتهی به حق دار است در میان مذهبین مذکورین و در کتب هر دو فرقه
برای اثبات مدعای خویش اقوال و استدلال زیاده از آن دیدم که
بتحریر توان آورد چون اقوال هر دو طایفه برد قانون عقل بردم حکم شود
که خلیفه نبی که امور فروع اوست باید اشبه در کمالات علمی و عملی و نفسی در
وی باید که صاحب نفس قدسی بوده بحسب استعداد ذاتی از ابتدای
تکوین تا آخر حال در کمال عصمت محفوظ مانده و قول او بلا احتمالات مفتح
حجت باشد و دین نبی بحال ماند و چون از تتبع کتب متفق و مختلف فیه
دانسته بودم که کمالات علمی و عملی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهما السلم
بحدی بود که پیغمبر خدا از آنجا بموجب امر الهی در مرتبه نفس خود داشته چنانچه
آیه مباهله بان ناطق است حیث قال قل تعالوا ندع ابناءنا و ابنائکم

ولنساءنا ونساءکم وانفسنا وانفسکم الآیة چه باتفاق مفسرین مراد
از انفسنا مرتضی علیست ع چنانچه مراد از ابناءنا ونساءنا حسنین
و فاطمه زهراست علیهم السلم و نیز روایت کرده اند که نفس شریف ایشان
قدسی است و هم ایشان لدنی بحدی که در حالتی که ایشان در شکم رحم
ام خود فاطمه بنت اسد بودند چون حضرت سید البشر فاطمه میدیدند فاطمه
بی اختیار از جای بر میخواست چون از حقیقت حال استفسار مینمودند
همین مسفور میکرد که هرگاه حضرت سید البشر را می بینم جنینی که در شکم رحم
منست حرکتی میکند که میدانم قیام مینمود و چون آن حضرت در پیش
از طرفی بطرفی حرکت میکند جنین مذکور نیز حرکتی میکند چنانچه میدانم که
روی بان طرف که حضرت توجه نموده اند آورده و اکثر علمای اهل سنت و جم
اعت که ایشان را کرم الله وجهه میخوانند همین معنی نوشته اند پس دانستیم
که بر ایشان حالت مرتبه جناب نبوت مآب منکشف بود در حالتی که تولد
نیافته بودند و از خواص نفس قدسی است بخلاف خلفای ثلثه مذکوره چه
ایشان باتفاق مخبرین اولین و آخرین مشرک بودند و مدتهای مدید
در بت پرستی و در اموری که بحسب عقل صحیح قبیح است صرف نمودند
و بعد از آن در صدد این آمدند که بشرف ایمان مشرف شوند بمعرفت قول حضرت
جناب مصطفوی صلعم و بمحض دلیل عقلی ایشان ایمان نیاوردند و بتوجه الهی
قابل نشدند از ایشان معجزه خواستند و بعد از مشاهده معجزه کردن نهادند
و ایمان آوردند و بعد از آن که ایمان آوردند در امور دین غلطها میکردند

واعتراف

و اعتراف بران مینمودند چنانچه حدیث لولا علی لهلک عمر اشهر از آنست
که کسی بیان نماید که در مجلس فرموده اند از اینجا معلوم شد که استعداد
نفوس ایشان در مرتبه بعضی اوساط ناس که مرتبه حکمای اسلامیه است
باشد لقمان و بقراط و افلاطون هم نبود چه در کتب محققین متفق علیه ثبت است
که ایشان بعقل خود توحید الهی را دانسته و ایمان آورده و اصلا بت
پرستی راضی نشدند بل بعضی از ایشان را بر منع بت پرستی بدرجه جهاد
رسانیدند و جماعتی که در مرتبه استعداد نفوسشان در مرتبه اوساط
ناس نبود در مرتبه اعلای ناس که انبیا اند علیهم السلم بطریق اولی نباشد
و مرتبه نفس حضرت خیر البشر که افضل انبیاست چه رسد بیقین دانستیم که
خلیفه بر حق بعد از نبی مطلق امیر المؤمنین علی بن ابی طالب است علیه السلم
و بعد از ایشان امام حسن ع و بعد از ایشان امام حسین تا مهدی الهادی
علیهم السلم که در تحقق عصمت ایشان احدی انکار ندارد و چون معصوم باشند
مستحق امر خلافت نبوی باشند و بوجود ایشان انچه غرض از خلافت که نیابت نبی
دین محمدی است صلی الله علیه و آله صورت پذیر میگردد و پس از تقلید باز
رستیم و بتحقیق پیوستیم و صاحب فتوحات مکیه قدس سره این دوازده امام را
نیز دوازده قطب نموده در باب ثالث و ستون واربعمائه و درین باب
بعد از تعریف قطب اول اشاره بل بتصریح نموده که شان تبلیغ حکم الهی جناب
جناب مصطفوی در ابوبکر بن ابی قحافه لعنة الله علیهما نبود اگر چه صاحب مراتب
عالیه بود و ما عبارت ایشان را بجهة تسدید خواص و عوام بالفاظها بیاریم

نشر از شرکت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ع که در عبارت ایشان تعبیر
بقطب اول است معلوم کرده حیث قال و هذا القطب الاول علی قدم نوح ع
در سورة یس و هو الحامل الاقطاب حکما جمع الله له بین الصورتین الظاهرة
والباطنة فکان خلیفة فی الظاهر بالسیف و فی الباطن بالهمة ولو کان ثم
قطب علی قدم محمد ص لکان هذا القطب الا انه ما ثم علی قدم محمد ص هذا القطب سنا ثم
عند الله علی محمد و ایات هذه السورة والقطب الاخیر هو نائب الحق کما کان
علی بن ابی طالب نائب محمد صلی الله علیه و آله و سلم فی تلاوة سورة براءة علی
اهل مکة فقد کان بعث بها ابا بکر ثم رجع عن ذلک فقال صلی الله علیه و آله لا
یبلغ عنی القرآن الا رجل من اهل بیتی فدعی النبی علیه السلام فامره فلحق بابی بکر
فاخذها منه فلا تکن ع ابو بکر بالناس و مع علی بن ابی طالب ع الناس سورة برا
و تلا علیهم نیابة عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و هذا حکایة کل علی جمیع
ابا بکر لعنه الله علیه و منزله علی بن ابی طالب ع والاعمال هذا القطب فله التدبیر
فی العالم ظاهرا و باطنا شید الله به هذا الدین المطهره بالسیف و عصمه من الجور
نحکم بالعدل الذی هو حکم الحق فی النوازل و ربما یقع فیه من خالف حکم من اهل
المذاهب مثل الشافعیه والمالکیه والحکمیه والحنفیه والحنبلیه و اتخذوا عند الله
و هم لا یشعرون انتهی سوال اگر چه خلفای ثلثه در ابتدای حال مرتکب قبایح
میشدند اما چون بمرجه ایمان رسیدند عملهای محمود نمودند که موجب
کثرة ثواب بوده واجب الوجود بطریق جزا عطا فرموده ایشان را استعداد
خلافت و نیابت الهی که خلیفه شدند خلیفه بر حق باشند جواب سخن با ایشان

مساله موافق آیه و روایت هر عقل صحیح از قبول کنند و نمیداد عقل خود
کثرة ثواب ایشان که مذکور است چه در اثبات آن در ایشان تو مستقل است
و نه مستمد بتواتر زیرا که روایت این حدیث متفق علیه نیست تا از قبیل
متواترات باشد و عقل در قبول آن استقلال کند و بر تقدیر تسلیم آنکه عمل
شخصی هر محتمل الخطا باشد و تواضع مستوجب کثرت ثواب بود نیز مثبت مدعا
نیست زیرا که ثواب در عرف جزا و پاداش عمل است و جزا دادن بجزای
هر عامل را در دار الجزا است که زنش مقتضی احت شد در دنیا که دار الکسب است
کما ورد فی التنزیل الیوم تجزی کل نفس بما کسبت پس اجزای کثرت ثواب
نشاید که در دنیا باشد تا مثبت مطلوب بود و بر تقدیر تسلیم آنکه جزای
عمل در دنیا باشد در ایشان استعداد خلافت مصطفوی باشد چه اگر
کثرت ثواب سبب حصول استعداد خلافت مذکور بودی بایستی که در ایام
خلافت خطائی از ایشان بوجود نیامدی و حال آنکه بتواتر رسیده که
ایشان در حال خلافت مرتکب خطیات شدندی و چون خبر دار گشتندی
از آن باز آمدندی و چون دانستی که استعداد و خلافت که سخن ما در آنست
در ایشان مفقود است و از پیش رفت که بجهة حفظ دین جناب مصطفوی
شخصی ضرور است و یقین او در ایشان بود و میانه یکی از خلفای ثلثه و میان
جناب امیر المؤمنین علیه السلم پس بیقین معلوم شد که خلیفه بر حق امیر
المؤمنین ع است اگر سایل شبهه کند که اگر بعد از نبی ص بلا واسطه جناب
امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ع خلیفه بودی بایستی مردم را دعوت میکردی

والا لازم آید که اهمال کرده باشند در اجرای احکام دین و این از خلیفه
بر حق باطل است لکن در عدم نمودن ایشان اعلان خلافت حضرت محمد
ثابت نیست پس بودن ایشان خلیفه بلا واسطه باطل باشد جواب گوییم
که دعوت نمودن در عرف محققین بر دو قسم است دعوت قولی و دعوت
فعلی و در علم میزان مبرهن شده که دلالت فعلی که حقیقت است اقوی است
از دلالت لفظی که وضعی است پس بر تقدیر تسلیم اینکه دعوت ایشان
قولی نبود فعلی خود ابود زیرا که باتفاق مخالفین و مؤالفین آخرین جناب امیر
المؤمنین بعد از کفن سید المرسلین چند روز شبانه روز در دولت
سرای خود نشسته و از منزل خویش بیرون نیامدند و اقامت فرمودند
ایشان در منزل خویش دعوت فعلی بود که قوی تر از دعوت قولیست
چه بدلیل دانستیم که بعد از نبی صلی الله علیه وآله خلیفه باید که در میان باشد
پس اگر بغیر جناب امیر المؤمنین علیه السلم خلیفه بر حق بودی چند روز
روز در بیعت نمودن خلیفه بر حق که نایب نبی مطلق است تقاعد نمی‌نمودند
که موجب عصیان بل خذلان ابدی است چه نشستن ایشان در منزل شریف
خویش باتفاق علمای موافق و مخالف عصیان نبود دانسته شد که
تقاعد ایشان دعوت فعلی بود و نکته اتمام حجت همین قدر کافیست و در این
باب قولیست مشهور از حضرت سیدة النساء فاطمة الزهرا علیها السلم
در حینی که سائلی از ایشان پرسیده بود که اگر زوج تو خلیفه بر حق است
چرا از خانه بیرون نمی آید و مردم را به بیعت نمیخواند ایشان در جواب

فرمودند حدیثی که مضمونش اینست که خلیفه حکم کعبه دارد و کعبه مکلف
بطواف مردم نیست بل مردم مکلف اند بطواف آن انتهی اگر شبهه
کنی که پس چرا ثلثه الحال بر آمدند و با مردم اختلاط نمودند و جدل
کردند جواب گوییم که خلیفه حکیم است و حکیم داناست بمصلحت وقت
و صلاح کار چه دانی که در سکون ایشان چه حکمت و در حرکت ایشان
چه برکت اگر گویی که چه گویی در باب خلافت خلفای ثلثه اما خلافت
ایشان عیاذا بالله غضبی بود یا برضای امیر المؤمنین هم بودند چنانچه
جمیع صحابه معاون امر نبوت نبی بودند صلی الله علیه وآله وسلم گوییم
جواب این شبهه پیدا نیم اما در این رساله باز نمیگوییم و در رساله ایست
مفرده در تحقیق خلق اعمال دارد آن رساله خاتمه دارد که مشتمل است
بر کلیات اصول و فروع دین محمدی
صلی الله علیه وآله بر وجهی که جد و جهد
این لاشی بران قرار گرفته و در
خاتمه مذکوره حل این شبهه
و شبهات دیگر هست
و لوشئت گفت
[illegible]
فارجع الیه و کن
من الشاکرین

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الفياض الوهاب اعلم ان الفياض ههنا منقول عن معناه اللغوي وهو الكثير كثرة مخصوصة بالماء الى المعنى الوهاب اما بلا واسطة بان شبه الهبة بتلك الكثرة فيستعار الفيض الموضوع لها للهبة ثم يشتق منه الفياض بمعنى الوهاب بطريق الاستعارة التبعية واما بواسطة بان نقل اولا الى ما هو صفة للمواهب من الكثرة المخصوصة بها او بغيرها بطريق الاستعارة بجامع النفع او غيره والنقل منه الى الهبة مجاز مرسل اولا من التشبيه ويحتمل على تقدير النقل بواسطة ان ينقل اولا الى شيء آخر من صفات الماء كالسيلان بطريق الارسال ثم نقل منه الى الهبة بطريق الاستعارة الى غير ذلك من التوجيهات واشار الى الاخير اعني النقل بواسطة بقوله او هو وصف له بمنعت مواهبه وهو عطف على قوله فكان الوهاب واراد على موصوفه ومعناه او هو وصف له بما كان صفة مواهبه اولا وبه يحتمل قوله او هو وصف له بمنعت مواهبه عطف على قوله الفياض الوهاب بتغيير المعنى الفياض اما بمعنى الوهاب والنقل بواسطة او بدونها فاثبت بحال الموصوف اولا هو صفة للمواهب فاثبت بحال المتعلق وهو الظاهر نظرا الى الاصل الى الحاشية ومرتع عن هذه التكلفات لكن ربما يقال المحشي قدس سره كتب بخط حاشية على الحاشية بعد تمام الوجهين وعلى ذلك التقدير موقعها الوجه الاول لانه تفصيل له بانه لا يلائم لفظا اي المفرد او الاستعاري

قوله الاصل بمعنى النقل منه تفصيل لا تغيير والاخيرة واو كما لا يخفى والفيض في الاصطلاح على ما ذكر فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض ومنه اخذ قولهم المبدأ الفياض اما على قياس ما عرفت من النقل بواسطة او بغيرها اما الاول فبان يراد به اتصال ذلك الفعل وداوامه لا فعله ومعقل منه الى نفس ذلك الفعل لعلاقة التعلق ثم الى فعله بالمعنى المصدري بتلك العلاقة ايضا او بجامع الكثرة والدوام فيشتق منه الفياض بمعنى الفاعل للفعل المتصل الدائم الخ واما الثاني فبان ينقل منه الى الفعل بالمعنى المصدري المتعلق به لعلاقة التعلق واما بمعنى ذو الفيض وذلك بان يراد به نفس الفعل اي الاثر فانه الخ جاءه فالصفة منه يكون بمعنى النسبة كالتامر والخمار هذا توجيه على منوال ما يحل المحشون كلامه عليه مع مخترعات في تحقيق الوجهين ولا يخفى على الناظر سلامتها من التكلفات ثم انه يحتمل بعيدا ان يحسني قوله ومنه المبدأ الفياض ان الفياض ههنا بالمعنى الاصطلاحي لانه منقول منه كما هو دأب مستعري اللغة حيث يذكرون بعد بيان المصدر المشتق بل هو الظاهر من العبارة ويرد عليه على ما مر من النقلين فهو اما النقل بغير واسطة فبان ينقل اولا من كثرة الماء الى ذلك الفعل الدايم بعلاقة التشبيه بجامع النفع او غيره واما النقل بواسطة فبان ينقل اولا الى الفعل الدايم بعلاقة النفع او التعدي الى الغير ثم منه الى اتصاله ودوامه بعلاقة التعلق لا يقال على هذا التقرير في الوجه الثاني ايضا يتحقق النقل اما بواسطة او بغيرها فلا وجه لتخصيص الاول
المشار اليه بغيره اما بعينه او بغيره

بكونه على قياس ما عرفت لأنا نقول التشبيه في تمام الحكم من النقل و
الاشتقاق وهو مخصوص بالوجه الأول أما في الثاني فالاشتقاق جعل
بمعنى النسبة كما قياس ما مر ثم لا يذهب عليك ان جعل الفيض في الاصطلاح
بمعنى الاتصال والدوام كما مر في حاشية الحاشية للإمام أما في جعل
الحاشية من أن الفعل فلا يصح بيانه لا يقرب من التكلف وليت شعري
لم يقل إن أريد بالفعل المذكور في تعريف الفيض الاصطلاحي المعنى المصدري
كما هو المتعارف في الاستعمال فالفياض كما قياس ما عرفت وإن
أريد به الأثر كما هو المعنى الموضوع له فهو بمعنى النسبة وقد سمعت بعض
تلامذة المحشي قدس سره ينكر كون تلك الحاشية له وهذا أسمح بجواد القلم
بين من تفرع البال والله المتعال أعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال
قوله ففيهما نوع تفصيل وتأكيد للأولين معا منها ست احتمالات الأول
عطف المجموع على الثانية الثاني عطف المجموع على الأولى الثالث عطف
المجموع على المجموع الرابع عطف الثالثة على الثانية الخامس عطف الثالثة
على الأولى السادس عطف الثالثة على المجموع أما الأول فقد اندرج ذكره
حرفيا فإن أحدهما موقوف عليه والآخر موقوف هو عليه وأما الثاني فقد
اندرج بالوجه الأول من التفصيل فإنهما معا تفصيل للنعم وأما الثالث فوجه
المراد أن الأخيرين بالنظر إلى الثانية مؤكدان وبالنظر إلى الأولى مفصلان
فلا خفى مع الأولين حاله مركب من التفصيل والتأكيد وأما الرابع فقد اندرج
بما ذكره فإن الموقوف عليه مؤكد للموقوف وأما الخامس فليس فيه إلا أن الثالثة

اخص

اخص من الأولى ففيه نوع تفصيل لها ومنها أن عطف الخاص على العام شائع وكم
ذهب حيث أريد استقلال الخاص ولم يقصد به التأكيد والتفصيل وههنا
أريد ذلك وأما السادس فالثالثة بالنسبة إلى الثانية موقوف عليه وبالنسبة إلى
الأولى أخص ففيه نوع تفصيل لها فيهما مع مجموع الأولين حاله مركب من التفصيل والتأكيد
وكأنه للإشارة إلى بعض الوجوه من المناقشة ومنهما قال فتأمل فتأمل قوله
لا كان الجميل الخ قد يقال الجزء الأول من الشرط لا مدخل له في ترتب التالي أعني
عموم الحمد باعتبار ما يقابله إذ الجميل محمود فتعميمه لا يدل على عموم المحمود عليه
ويمكن الجواب بأن البناء يحتمل السبب الشائع لكون الجميل محمودا عليه فلا يعتبر
ليتم العموم باعتبار المحمود عليه على سائر محتملات اللفظ فيصير ظاهرا الشهوة
قد ظهر وبأن الجميل وإن كان محمودا به لكن تخصيصه ربما يوهم تخصيص المحمود
عليه أيضا فتعميمه يدخل في ظهور عموم المحمود عليه وأما ما يقال من أن الوصف
بالإنعام لا يكون إلا بإزاء الإنعام فلو خصص الجميل به لزم خصوص المحمود عليه
أيضا ففاسد إذ المحمود عليه إنما هو الباعث لا المعاون مطلقا ومن البين جواز
أن نصف عمروا بالإنعام ويكون الباعث عليه علمه أو شيء غيره دون الإنعام
وكذا ما يقال من أن كلا من الجزئين مستقل في المطلوب أما الأول فيتم بمقدمة
معلومة هي أن كل محمود به قد يكون محمودا عليه وقد لا يكون فتعميمه يدل على
تعميمه وأما الثاني ففاسد إذ لا يخفى بطلان المقدمة فضلا عن العلم بها كيف و
أن الحمد عليه مخصص بالاختياري مع عموم المحمود به قوله وإنما اشترط كون
ذلك الوصف على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا وقوله في الحاشية لكنه أشار

بحث الى توجيه اخر هو ان ذه اشتراط التعظيم و بتوجيه عليه انه يتعين هذا
التوجيه ولا يجوز غيره كما يظهر من سياق كلامه اذ مع تحقق التعريف بقوله
ما يجري غير احدها فيه فان المطلق يتحقق بكل واحد اللهم الا ان يستنبط
اشتراطها من مجرد التكرار المفيد للكمال او بجعل اللام للاستغراق فيشمل فرده
لا بنحو العنوان الا ان بيان ذلك وايجابه ينافي الذهن ولا يخفى عليك ما فيه من
التكلف قوله لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد واراد بالاعتقاد وههنا الاذعان
بمعنى الشامل التعظيم لا بمعنى الحقيقي فان الحمد قد يكون انشائيا ولا معنى للمطابقة
الاعتقاد فيه فلا يرد انهم يذكرون في مدح السلاطين اوصافا على سبيل المبالغة
لم يعتقدوا بها فيهم مع انه ليس بحمد باتفاق العقلاء كيف وهم يعظمون بهم
والتعظيم ينافي التجزية ولا يحتاج الى الجواب بان المراد من تلك الاوصاف
المعاني المجازية او انهم يعتقدون اتصافهم بها فان الاول خلاف الواقع والثاني
خلاف البداهة قوله لا يقال فهذا اعتراض الخ اي فيتاتى ما سينكره من قوله وهو
باللسان وحده وتوجيه السؤال على ما مر من فائدة العطف من اشتراط التعظيم
على ان الثابت من التعظيم الظاهري الفعل المنبئ عن التعظيم كما في الباطني وما ذكره
في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا الا يرفع وهم وروده اولا بل
على ان التعظيم الظاهري هو عدم مخالفة افعال الجوارح بل على اشعارا التعظيم
الظاهري في صورة المخالفة فارتفع ما يتوهم من عدم توجه السؤال بناء على ان
المعتبر هو عدم مخالفة افعال الجوارح كما صرح به لا نفسها هذا ثم انه لم يتعرض
في الجواب لذلك لانه لا يتاتى في مثل الجنان فاجاب بما يشملهما على ان فيه استظهارا حيث

على انه لم يكن من مثل الجنان والاركان محامدا

التنزل عن ذلك المنع فلا يرد ان الغنم ما اورد من انه لم يشر الى كون كل منها شرطا
فالمراد كاذب لانه على سبيل الاستظهار والتنزل فكانه قال هب ان المعتبر
فعل الجنان والاركان لكنهما شرط كما اشرنا اليه بقولنا وانما اشترطا قوله
وليس شيء منهما جزءا منه ولا جزئيا له اما عدم كونه جزئيا له فظ لاشتراطه
واما عدم كونه جزءا له فقد يقال لا اشعار للفظ على بالشرطية وفيه ما فيه والاظهر
ان يقال لان الحمد الواقع هو فعل اللسان المقارن لذلك الشرط لا المجموع
كما يعلم من موارد استعمال اللغة قوله ثم الجميل الخ لهذه الشبهة احتمالات احدها
ان يكون بناؤها على ذهول المعترض عن الفرق بين المحمود به وعليه وان الجميل
المذكور محمود به ولهذا اورد في السؤال في احد شقي الترديد النقض بوجه المتولد
على صفاتها بغفظ على وفي الشق الاخر النقض بوصف تعلق بصفاته الذاتية
بالباء وثانيها ان يكون عالما بذلك ويكون منشأ ما توهم الحمد به نوع لا ... الا
النقض بمثال اللؤلؤ باعتبار الممدوح عليه كما هو ظ اللفظ بل باعتبار الممدوح به او
بين لها مثل اختياري فيه مما انما يكون بغير الاختياري مع قد ذكر على صفاتها الا
المثال الدائر على السنة الناس لا يتوقف النقض عليه والجواب الاول ناظر الى
الاحتمال الاول وتقريره انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم الترادف لاعتبار
قيد زائد في الحمد هو كون المحمود عليه فعلا اختياريا دون المدح فيكون اعم
وفيه ان فيه اعترافا بنقض التعريف لعدم اشتماله على هذا القيد اللهم
الا على راي القدماء من جواز التعريف بالاعم لكنه بعيد في هذا المقام او نقول
عليه الشه بانه لا يقال يفهم من قوله على جهة التعظيم والتبجيل عرفا اشتماله

الاقي الفاعل المختار بدليل في ذوي العقول ومن عنهم كما مر لو مثلا انا نقول
بعد التسليم وعلى هذا لا يلزم منه ان يكون على الفعل الاختياري لجواز تعلقه بالجمادة
لكن يكون بازاء وصف ذاته والجواب الشافي نظر على الاحتمال الثاني وتوجيهه
منع لزوم الترادف على التقدير الاول ومنع صحة المدح بما ليس اختياريا ولا اول
الدليل الذي اورده الخصم في بطلان الثاني على اثبات المقدمة الممنوعة نعرض
له فقط بان مثال اللؤلؤ ممنوع ثم استشعر الاستدلال عليه بالمدح بصباحة
الخدود وشاقة القد فتعرض لجوابه ايضا بهذا وفيه بحث لان كون المدح اخص من
الحمد غير مشهور في كتبهم وقد يحمل الباء في قوله صحة المدح بما ليس اختياريا بسببية
فيكون جوابا باختيار الشق الاول وتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي على ان
الممدوح عليه مخصوص بالاختياري كالمحمود عليه والاظهر ان يحمل تحقيقا للحال
لا الجواب لسؤال والله يعلم بحقيقة الحال قوله والجواب عليه ان يقال مدحت اللؤلؤ
لا يقال عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي الترادف اذ لا يقال ان انت عالم بل
يقال انك مدحت اللؤلؤ لا يقال عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي الترادف
اذ لا يقال ان انت عالم بل يقال انك عالم مع ان المتصل والمنفصل هاهنا مترادفان
كما صرح به قدس سره لانا نقول مراده بعدم القول انه ينبغي عنه الحمد اي يقال ما حمدتها
بل مدحتها وذكر اللازم وارادة الملزوم غير مستنكر او اراد بعدم القول عدم
الاستعمال المعنى لا اللفظ بقرينة ان الكلام في نفي الترادف فتامل
قوله فقد كك الشيء حتى انه بهذا لا يحقق وجوب كون المحمود عليه اختياريا
بطريق المسامحة مع الخصم في التمثيل واما لان الشجاعة قد تكتسب كما بين في كتب

الاخلاق

الاخلاق وادامتها على الافعال الاختيارية قوله واما الوصف بصباحة
الخ اي المدح بها او الوصف في مقام المدح قوله تصريح بما فهم ضمنا الى
لا صريحا فلا يرد عليه انه ليس تصنيفا قوله لم يتبادر منه الا فعل اللسان الا بشاهد
عهد به اي فعل المعين اعني ذكر ما يدل على اتصافه به لا مطلق فعله فلا يرد
ما يقال ان فعل اللسان جزء من معناه والمتبادر تمام المعنى قوله في كلا شقيه
الا شيئه يناسب اختصاص من مورده الخ فيه منع وذلك لانه لو كان كذلك لزم لو كان
الحمد منحصرا بالشاكرة والجواب ان اطراده في تعداد في مواضع ذكره
يدل عليه قوله في شكل الشبر به لا يقال الحمد لله حمد مخصوص فلا يلزم من الاطراد
في اختصاص المطلق لان الغرض انه لم يعرف الحمد اصلا في شيء من موارد
غير القول والاعتقاد في مناسبته لمخصوص قوله واعلم ان القول المخصوص
اي الوصف بقرينة ما سبق وهذا اولى مما يقال هو قوله نحمدك وقوله ليس
حمدا لخصوصه اي الغرض منه لا يتعلق بخصوصه اي بكونه قولا كذا بل الغرض
منه اظهار الصفات الكمالية فكل ما شاركه في صفة الاظهار يكون حمدا
بهذا الاعتبار مجازا اي باعتبار ترتب غاية الحمد عليه الغرض منه وفيه نظر
يرد على اختصاصه باللسان من ان هذا يستلزم ان لا يكون انه ثم حامد لنفسه
غير اللسان وحاصل الدفع ان الحمد في حقه مجاز عن اظهار الصفات الكمالية
الذي هو الغاية المقصودة من الحمد ولاجله قال بعض المحققين من الصوفية انه
معناه فانه من واليهم ان يحملوا المعنى المقصود من الشيء حقيقة في اي صورة
ظهر كما يقولون حقيقة الميزان ورزقه ما يعرف به مراتب الاشياء حتى الالات

ميزان والشرع ميزان والعقل ميزان الى غير ذلك فما قيل ميزانه بمعنى الحمد
على السنة العباد ويكون اسناد الى السبب الموجد تجوز بعيد عن الفهم كما اشار
اليه في الحاشية بقوله ونحو المحقق الخ وحاصله ان التجوز الذي ارتكبناه
اقرب والطف فهو بالنسبة الى ذلك كحقيقة مستغنى عنه على انه لا يناسب
بعض موارد استعمال انه مثل قوله لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك كما لا يخفى على ذي طبع سليم بل الظاهر من سياق الحاشية لكن لا يخفى
ان القول بان الحمد في حقه تعالى مجاز لا يخلو عن بعد خصوصا على قاعدة اهل
الحق من اثبات صفة الكلام له تعالى بالحقيقة اذ الظاهر ان القول مساوق للكلام
ويمكن ان يحمل المعرف اللسان اضافيا بالنسبة الى الجنان والاركان والمراد
بان الحمد لا يكون الا في هذا النوع من الفعل الذي مصدره اللسان خلاف او
الغرض ههنا خصوص الحمد باعتبار المورد بالنسبة الى الشكر وهو حاصل ح
ولا يتعلق غرض بخصوصه هذه الجارحة المخصوصة ويمكن حمل كلام الحاشية
ايضا على ذلك مع منقول كلام المصنف انما يكون بتحقيق الحال وتنبيه على معنى
آخر للحمد وان كان مجازيا وهذا الاشبه ان نبه على الناظر انه معنى حقيقي له
او عرفا هذا تقريره على ما يلائم مذاق الناظرين في هذه الحواشي وههنا وجه
اخرى قد حققناه في بعض الرسائل ونشير اليها ههنا اجمالا وهي ان اللفظ
قد يكون موضوعا في اصل اللغة لامر عام ثم اشتهر في بعض افراده وبخصوصه
بحيث يصير حقيقة عرفية في ذلك الفرد وبسبب الاشتهار ربما اكثر به تداوله
الفرد كما في لفظ الدابة فانه موضوع في الاصل لما يدب على الارض ثم اشتهر

في العرف العام في بعض افراده حتى صار حقيقة عرفية فيه واما عدم الاطلاق
على فرد آخر منه فيستحيل اهل اللسان في ذلك الفرد حتى اذا استمر ذلك لم
يطلقوا ح اطلاقه على فرد آخر ظنوا انه موضوع له بخصوصه كما في الميزان فانه
في الاصل موضوع لآلة الوزن ثم من لم يطلع من ذلك الا على ما له لسان
وعمود وكفتان فانه يجزم بانه موضوع لهذا حتى ان من لم ير موازين الهياة
وغيرها من موازين الحكمة ربما يظن انها ليست بميزان وكذا ان من لم يشاهد من
الطير الا ما هو من المنظر مثلا لا ينساق في ذهنه عند سماع لفظ الطير الا الى الطير
المنظر حتى انه ربما لم يصدق بان غيرها من افراد الطير حقيقة ومثل ذلك
يجري في كثير من الالفاظ ثم ان الامر في المشتقات مما لا يكاد يخفى على من
له ادنى فطانة لظهوره بالرجوع الى مادة الاشتقاق اما في غيرها فربما
يشتبه على الجماهير وبذلك يفوت منهم كثير من حقايق الكتاب والسنة فانه
اكثرها وارد على اصل اللغة اذا تمهد ذلك فنقول على ما ذكر حال الحمد فان حقيقته
لغة هو اظهار الصفات الكمالية ولما كان الاظهار المقولي اشهر افراده وظهر
ان العادة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كانه حقيقة فيه ومجازا في غيره
مع انه بحسب اصل الوضع اعم بل من حيث كون الاظهار الفعلي يكون اتم واقوى
فهو بهذا الاسم اليق واولى كما هو شان المقول بالتشكيك ولا يخفى
على من له طبع سليم ان هذا التوجيه احرى واوفق واسلوب كلامه ولراد
اليق والصق قوله وهذا اقوى الخ قيل عليه لا يخفى ان تغير خصوصية
القول والفعل اولا وعلى الاول فلا انه الا قوال البشر قد يكون قطعيا

بحامعن صدق القايل مثلا وعلى التي في صدد الاه الافعال ايضا انه يكون غير
قطعيه لو علم انها ناشيه من تلك الصفات والجواب ان دلالتها موقوفه على العلم
بكونها اثرا لها وبعد ذلك يكون قطعيه فلو لم يعلم ذلك لم يدل عليها اصلا
بل على امر اعم منها وهي الغير ولاته قطعيه فصح ان دلالة الافعال قطعيه مطلقا
قوله لا شريح حين يستطاع لا يحصر حمده وتبع في الاظهار الفعلي بل الحمد
اليه مفروضه ان الحي المحقق الذي لا يقدر غيره عليه من هذا الفعل وان صدر
غيره على الحمد من هذا القبيل ايضا فافهم قوله واما الشكر فهو على عكس ذلك
اي في الواقع لانه ظهر من كلامهم بقرينه قيد الوصول وتغيير الاسلوب وقوله
فكانه قيل متفرع على قوله والشكر [illegible] الفعل يعني لما اشتركت الموارد
الثلثه المذكوره في الفعل وقد علم من كلامه ان الشكر على النعمه فكانه قيل ولم
يتعرض النعمه لانه مصرح به في كلام الشارح فاشار الى وجه استنباط الغير
المصرح به قوله فيناسب عموم مورده اي ظاهره انه دليل على شمول افعال
لان العمل انما يطلق على فعل الجوارح واما عمومه الثلثه فلا الا انه لما كان شموله
بهذا المورد اخفى اكتفى به في المناسبه قوله اعتمادا على ما ذكره اي هذا ابناء
على العينيه ومع ذلك ففيه ما فيه قوله واما وجود الحمد بدون الشكر ففيه خفا
قيل كيف يخفى وقد ظهر من تعريف الحمد انه اعم من ان يكون بازاء النعمه
او غيرها كما قرره قيل فيه اراد الخفاء في عدم تحقق الشكر هناك فانه
لم يظهر من التعريف فان قيل ان لم يظهر من التعريف فقد ظهر من قوله والشكر على
فاما اجيب ان المراد بالخفاء خفاؤه في نفسه اذ لا خفاء في دلالة كلامه عليه

ووجه ذلك بانه ربما يسبق الوهم الى ان الوصف بالجميل مطلقا يكون
بازائه وانه ينفي بعد ذلك كون الشكر هو القول المطلق الدال على التعظيم قوله
هي والنعماء اي قد يقال ما ذكره الشارح وهذا ان ظاهره العاكس الا انه
يتناول تخصيص الالاء بالظاهره والنعماء بالباطنه يكون من غير نكته فان
تحصل كلام الشارح والحاشيه سعا انه اراد بالالاء النعم الظاهره والباطنه
تخصيص الحمد به يناسب بعد تلك الاراده وذلك التخصيص وكذا الكلام في
النعماء فيبقى ان تخصيص كل منهما بتلك الاراده غير مستحسن ولا نكته فلا م
النكته ولا يخفى انه لو عكس لتاتى مثل ذلك بان يقال النعماء هي النعم الظاهره
بقرينه اقتران الحمد به اي فافهم قوله اي فقده وعدمه من الالاء بل ان
لعدمه لان النعماء لئلا يفوت معنى التخصيص قوله رعايه للمقابله فقده
به وفيه لا يقال من ان المناسب ان يحمل النعماء على الطاقه ليعم جميع الموارد
ووجه الدفع انه يفوت رعايه المقابله والتنبيه على شرف هذا المورد حتى
كانه لا مورد له سواه ويمكن تقريره بوجه اخر وهو انه لا خص الحمد بالالاء والشكر
بالنعماء اقتضى ذلك ان يكون المراد بكل من الالاء والنعماء ما له مزيد اختصاص
به عدميه ولا شك ان الحمد نعمه ظاهره واشرف افراد الشكر نعمه باطنه فللنعم
الظاهره اختصاص بالحمد ليس [illegible] الشكر لسانا ولهذا جميع افراد الحمد
دون الشكر وللنعم الباطنه اختصاص بالشكر ليس لها شكر مع الحمد ولها
اشرف افراد الشكر وعدم [illegible] ولهما شيء من افراد الحمد ومطلق النعم لا اختصاص
لها بشيء من الحمد والشكر فاقتضى سياق كلامه ان لا يكون الالاء والنعماء

بمعنى واحد وان لا يكون احدهما مطلقا والاخر خاصا لعدم اختصاص
المطلق بشيء منهما فسقط ما قيل من انه لو فسر النعماء بالاعم لم يخل عن حسن
لشمول الموارد الثلثة وان لا يكون الالاء نعماء باطنة والنعماء نعماء ظاهرة وهو
فيتعين ان يكون الاول ظاهرا والاخر باطنا وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان
كثرة المورد من الاخيرين في مقابلة كون القلب اشرف منهما وجه لا رجحان له
عليهما قوله اذا لم ينضم اليه فعل القلب يدل على ذلك قولهم في تعريف الشكر
فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه لما كان الباعث عليه الانعام كان
هناك تعظيم باطني قطعا ضرورة ان الانعام لا يكون باعثا على التمويه
الا انه يظهر اذا تعلق قوله لكونه منعما بالفعل فيكون معناه فعل صادر لاجل الانعام
لا بالتعظيم فان الانباء عن التعظيم المعلل بالانعام لا ينافي التمويه قوله
وعلى التقديرين يدل ابدا على الاتصاف بالكمال وذلك ان قول الاول لمن
نصحك بالكمال على الاتصاف به لصدقه مع كذب الاتصاف به بخلاف قولنا
انت متصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه فان قيل الحمد هو الوصف بالكمال
لا اعتقاد اللازم من اشتراط التعظيم الباطني بكلامه قيل لتعتقدك متصفا بالكمال
والاسكنع ولانه على الاتصاف فتعظيم الباطنة لا يستلزم الاعتقاد لما
من حديث مع السلاطين ولئن سلم فدلالته على ذلك لتعتقدك على الاتصاف
ثم كما في القول المذكور فيه ويمكن دفعه بان التعظيم الباطني وان لم يستلزم
اعتقاد الاتصاف بمضمون الوصف المقارن له لكنه يستلزم اعتقاد الاتصاف
بجميل ما بالضرورة الوجدانية بخلاف التعظيم الظاهري فانه قد يكون بدون

اعتقاده لمصلحة ونعتقدك يدل على الاتصاف عرفا للعلم بان الشخص لا
يكذب نفسه بخلاف قال انت متصف في الواقع فيصدق المخاطب بمعونة الثقة
بالمتكلم كما في قولك انت متصف بالكمال فان المخاطب انما يصدق بثبوت
مضمونه بمعونة الثقة بالمتكلم فان اللفظ انما يفيد تصور الصدق به او التصديق
امر حادث بمعونة القراين الخارجة كما صرح به بعض ائمة الحكمة ويمكن حمل كلام الشارح
بان هذه العبارة تطلق عرفا بمعنى انت متصف لا يقال لا حاجة الى
العرف فان نصحك ونعتقدك يدلان وضعا على تحقق القول والعقد الدالين
على الاتصاف فيدلان عليه بالواسطة لان الدال على الدال دال بالواسطة لانا
نقول نصحك ونعتقدك انما يدلان على تحقق القول والعقد سواء كان مطابقين
للواقع اولا فهما يدلان على تحقق الاتصاف قوله لا يمكن لاحد الاتيان بها
على التمام اما الشكر فلذلك مثل النعم المقتضية له دائما فتسلسل الحمد
الانعام فاندفع ما يتوهم من ان النعم انما يقتضي الشكر فالتسلسل فيه فقط
الى معناه الحقيقي انما ارتكبه لان المراد به كان حقيقة لا ينتهي اذا اريد منها
المعنى اللغوي ولانه لو رجع الضمير الى معناه كما كان وذلك حقيقة المعنى اللغوي
لانه السابق ويمكن ان يرجع الى المعنى العرفي بطريق الاستخدام لكنه بعيد اذ لم
يعلم بعد هذا المعنى فلذلك لم يلتفت اليه قوله وجعل الضمير على ما قرر كما نبهنا
عليه في تعريف الشكر اللغوي منشأ اعتبار انبائه عن تعظيم المنعم لكونه منعما او لم
منشأ اعتبار مطابقة الاعتقاد فان الانعام لا يكون باعثا على التمويه او حيث
قلنا ان فعل المورد لا يكون شكرا حقيقة ما لم ينضم اليه فعل القلب قوله

اولى ليشعر بهذا القيد وفيه ان دلالة على الاعتقاد لا يستلزم مطابقة الاعتقاد
ويمكن ان يوجه بانه لا يخرج ما اذا خالفه افعال الجوارح لعدم دلالته على الاعتقاد
ح لان القراين الخارجية تدل على عدمه فالحمل عليه اولى ليفهم التعظيم الظاهري
وان لم يفهم التعظيم الباطني فيندفع الخلل بقدر الامكان **قوله** وهذا لا ينافي
كون الثاني جزءا منه وكون الاول فردا من جزئه لا خفاء في ان صرف
الجميع افعال متعددة كما سيصرح به المحشي وان اجزائه صرف كل فصرف
فصرف اللسان جزء منه والقول المخصوص فرد من جزئه فلا يرد ما يتوهم
من ان جزء الشكر هو جزئيات القول الدال على التعظيم لا المفهوم الكلي فان
الكلي جزء الكلي والجزئي جزء الجزئي ولا حاجة الى تقدير الافراد على حذف المضاف
ثم تحقيق المناقشة بان صرف اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم
والجزء هو الاول ويندفع بان المراد من الدلالة المعتبرة في القول الدال على التعظيم
مطلق الدلالة اعم من ان يكون وضعيا اولا فيساوي صرف اللسان فيما خلق
لاجله فتامل حتى يعرف او يقال بعد تسليم تخصيص الدلالة بالوضعية ان صرف
اللسان الى القول المذكور جزء منه اذ باشتغاله ينتفي الشكر ضرورة ان من لم
يحمد الله باللسان لم يكن شاكرا ولو كان فردا من جزئه لم ينتف باشتغاله
مع تحقق فردا اخر من صرف اللسان وفيه نظر لجواز ان يكون جزءا البعض الافراد
وشرطا الباقي الافراد كما سنفصله بعد ذلك في بحث النسبة بين الحمد
اللغوي والشكر العرفي مع توجيه ما ذكره قدس سره ههنا فان قلت
لا يخ من ان المراد من التعريف صرف الجميع الى جنس ما خلق لاجله او الى الجميع

الثاني

الثاني يلزم ان لا يتحقق الشكر اصلا وعلى الاول لا يكون القول المذكور جزءا منه
بل فردا من جزئه قلت المراد هو الجميع الى ما خلق لاجله ولا يلزم عدم تحقق الشكر فان
المخلوق لاجله هو ما يكلف به والاتيان بجميع المكلف به غير مستبعد ثم هو قبيل
الايمان **قوله** يعني الاطلاع اي صرف النظر الى ما خلق لاجله هو صرفه الى
المطالعة ليستدل بها على الفاعل حتى لو لم يمكن لاجله لم يكن صرفا الى ما خلق لاجله
قوله الى تلقي ما ينبئ عن مرضاته اي ما ينبئ عن رضاه فان الاوامر دال على
رضاه تعالى في الاتيان بمتعلقاتها **قوله** وما ينبئ عن الاجتناب عن مساخطه
ومنهياته فان النواهي مبنية عن الاجتناب عن مساخطه في ترك متعلقاتها
واردفها بقوله ثم استعمال الالات بينهما على ان صرف السمع الى التلقي المذكور
انما يكون صرفا له فيما خلق لاجله اذا حمل وسعيه الى الامتثال **قوله** ووجه
ثالث الخ لا يقال هو جزء من الوجه الاول اذ قال فيه اذ قد اعتبر فيه منعم
مخصوص هو الله تعالى لانا نقول المعتبر في المقايسة هناك عموم المنعم بالنسبة
الى الواصلة وغيرها في الحمد وخصوصها في الشكر والتعرض لاعتبار المنعم المخصوص
توطئة وقد يقال الوجه الاول بالنظر الى ما اعتبر في الترجمة والثاني بالنظر الى
الواقع فتامل **قوله** لان القول هو فعل واحد ان قيل يكون المجموع من فعل الاركان
والجنان والاركان فعلا واحدا من الحمد فلا يكون تقسيمه الى الثلثة صحيحا بل كل اثنين
منها قسما اخر فيرتقي عدد الاقسام الى سبعة اجيب بان التقسيم المذكور على
سبيل منع الخلو بمعنى انه لا يخ عن هذه الامور الثلثة ولا يمنع الجمع وفيه نظر لان
القسمين منها او الثلث لا يجمع الصدق على فعل مورد واذ لا يصدق على فعل

موره واته فعل اللسان وفعل الجنان وفعل الاركان وان صدق عليه انه مجموعها
فتامل والوجه ان يقال مجموع الافعال وان كان داخلا في التعريف لكنه خارج
عن المقسم بعد الوحدة المعتبرة فيه كما قرره المحشي قدس سره ولا بنا في ذلك
الاعتراف بكون مجموع الافعال فعلا واحدا الا ان الوحدة المعتبرة في التعريف غير
الوحدة المعتبرة في المقسم لانها من جنس الوحدة العارضة لكل قسم قسم انواعها
كانت الاقسام او غيرها فيخرج عنها مجموع الاقسام باعتبار تلك الوحدة فتامل
ولو اجاب بمنع ان التنوين في فعل للوحدة لتم ولم يتوجه هذا السؤال وههنا بحث
اخر وهو ان النسبة المذكورة بين العرفين انما يتم اذا اعتبر في الشكر العرفي
كونه في مقابلة النعم ولا اشعار به في التعريف فيلزم ان يكون بينهما عموم
من وجه مطلقا اذ لو صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه فيما خلق واعطاه
لاجله لا في مقابلة النعم بل لاجل كما لا اله اتى تعالى اولانه تعالى شريعة الله كما هو
قرينة مقتضى العبادة لا يكون حمدا عرفيا مع انه شكر عرفي نظرا الى ظاهر التعريف
وقد كتب تارة بان هذا القيد مستنبط من تعليق الحكم بالوصف المناسب
الصالح للعلية ويلزم من ذلك ان الحمد لا يكون الا شاكرين ولا واسطة بين
الشكر والكفران واخرى بان المراد بكونه في مقابلة النعم ان يكون بازائها وجدا
وان لم يكن ملحوظا والحاصل ان الغاية قرينة الحيثية فتامل قوله فعل واحد الخ
هذا بعد تسليم ان التنوين في قوله فعل للوحدة قوله وحرف الجمع الخ من قبيل
الثاني في التحقيق قد يقال هذا مخالف لما سبق من انه فعل واحد حقيقة متعلقه
فانه يدل على انه في ذاته متعدد بحسب المتعلق وهذا يدل على انه متعدد في ذاته ايضا

يجب

يجب الاعتبار والجواب ان كونه مركبا لا ينافي كونه واحدا اخذا من التحقيق لوحدته اي
من القسم الاول او من القسم الثاني وحاصله ان حرف الجمع فعل واحد اعتباري
مركب من حروف متعددة ودخول فقت الاخير بل ما تقدم ويجب الاجزاء ايضا
والاول اشعر بتعدده بحسب المتعلق فقط قلنا يمكن ان يقال انه منزل على القسم
الاول كانه قال لا نم انه متعدد في ذاته بل هو فعل واحد في ذاته والتعدد في
متعلقه ثم اضرب عنه الى التحقيق وهو انه متعدد بحسب اجزائه ولكن واحد بالاعتبار
كالعسكر والاولى ان يقال ان الاول بيان لكون المفهوم فعلا واحدا
والتعدد في متعلقه والثاني تحقيق صدقه على مجموع الحروف الذي ذكره
ما صدق هو عليه وذلك لا يتم الا بان يحقق ان ذلك المجموع فعل واحد فقوله
وحرف الجمع من قبيل الثاني حكم على ما صدق هو عليه على طريق الحمل المتعارف
فتامل قوله وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي فيتحقق بعاقبة اللسان لا
بعبارته في مثل التصحيح مثلا فانه ان لم يحمد فليس بشاكر وينقل عن بعض الناظرين
في هذه الحواشي توجيه كيلا يستحق الذكر تركناه لا بله وقد يقال المراد باللسان
مصدر التعبير سواء كان اشارة او عبارة او كتابة وقد حمل بعض المتأخرين النطق
الماخوذ في تعريف الانسان بذلك الوصف المعتبر في تعريف الحمد ابتداء
هو التعبير عما دل على الاتصاف باي طريق كان ومع هذا فقوله هو باللسان
وحده حصر اضافي بالنسبة الى الجنان والاركان او المراد باللسان خصوصية
التعبير وح فيكون حمد الله تعالى نفسه حقيقة لانه بالكلام وان لم يكن باللسان
وفيه انه مع هذا التكلف فيتحقق بعاقبة التعبير مطلقا قوله واعلم ان الامام

١٢٣

فسره الحمد الخ دفع لما يتوهم من ان هذا الاصطلاح لم يعهد في كلامهم **قوله** وتفسير الشكر بما ذكر الخ وقد فسره الامام الغزالي في الاحياء بمثل ذلك **قوله** فيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقد يقال بل الظاهر انه بالمعنى الاول ويكون القلة باعتبار عدم المبالغة اذ لا يتصور المبالغة في المعنى الثاني لما سبق من ان المراد به صرف الجميع في الجميع فيكون الشكور بهذا المعنى ممتنع الوجود لا قليلا ولئن سلم استقامة الحمل على هذا المعنى فلا يتعين لجواز حمله على الاول ايضا والجواب ان صرف الجميع في الجميع يتفاوت بحسب استغراق الاوقات وعدمه وتحقق المبالغة فيه باستغراق الاوقات بان يتحقق صرف الجميع في الجميع في اكثر الاوقات او في جميعها لا يتحقق صرف الجميع في الجميع او في الاكثر مما لا يتصور ضرورة انه لا يمكن صرف جارحة اللسان مثلا في وقت من الاوقات في جميع ما خلق لاجله كالذكر والنصح وانذار الاعمى من البئر الى غير ذلك لانا نقول جميع ما خلق لاجله هو جميع ما كلف به كلا من ذلك فاذا اتى المكلف في بعض الاوقات بجميع ما يجب عليه في ذلك الوقت فهو شاكر واذا استمر على ذلك الوصف في جميع الاوقات او في معظمها فهو شكور واما دفع احتمال المعنى اللغوي فيمكن ان يكون مبنيا على ان المبالغة في الشكر اللغوي ليس قليلا اذ صدور البسملة والحمدلة والشهادتين وغيرها من الافعال والاقوال المنبئة عن تعظيم الله تعالى من العبد ليس قليلا فتامل فيه لا يقال اذا لم يعتبر عموم الاوقات فقد يتحقق الشكر العرفي بدون الحمد اللغوي كما اذا صرف العبد في غير اوقات الصلوة جميع الالات فيما كلف به في ذلك الوقت ولم يحمد الله تعالى عليه فانه ليس مكلفا

٤٠

به في ذلك الوقت بل صرف اللسان الى انذار الاعمى يقع في البئر وغيره من الواجبات عليه في ذلك الوقت مصروفة الجميع فيما كلف به في هذا الوقت فيحصل النسبة المذكورة بينهما سابقا لانا نقول الصرف المذكور انما يكون شكرا عرفيا اذا كان مسبوقا بكلمتي الشهادة فان ما خلق لاجله هو تلك الواجبات بشرط الاسلام فبدونه لا يتحقق صرف الجميع فيما خلق لاجله فقد تحقق الحمد اللغوي والمدعى فيما سبق هو ان الشكر العرفي لا يتحقق بدون الحمد اللغوي لانه جزء لكل شكر عرفي وبهذا يظهر قوله فيما سبق ولا ينافي ذلك كونه جزءا منه ويمكن توجيهه بانه ذكر ذلك على سبيل الاستظهار لانه اذا لم ينافي كونه جزءا منه فبالاولى ان لا ينافي كونه جزءا من فرده او يقال اراد بكونه جزءا من فرده والاخير ابعد فتامل وبهذا يظهر صحة لا بينه وكان المحشي لم يلتفت لذلك المناقشة فقال مثل **قوله** ونقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ونقض الاول ايضا بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت اذ حمله على المعنى الاول لا يناسب الغرض المسوق له الاية واحتمال التجوز مشترك وللمناقشة في امتناع الحمل على المعنى الاول مجال هذا وهناك بحث اخر وهو ان الهدى مطاوع الهداية فالهداية باي معنى كان كان الهدى بمعنى مطاوعه فلا يتخلف عنه ضرورة فلا يمكن حمله على المعنى الاول ايضا لاشتراك المحذور لا يقال لعل الاختلاف انما هو في معنى الهداية واما الهدى فهو مطاوع لمعنى الشيخ وحينئذ فيصح حمل الاية على المعنى الاول ويمتنع حملها على المعنى الثاني لانا نقول كون الهدى بمعنى الوصول البتة مع عدم كون الهداية بمعنى الايصال اصلا

المشتبه جدا على انه قال في تاج المصادر الهدى راه نمودن وراه رفتن

ويمكن الجواب بان يقال الهدى ههنا مطاوع للمعنى الاول ومعنى الاياب الى

الطريق فاستحبوا العمى على رؤية الطريق وبهذا اكتفى به عن عدم سلوكهم الطريق

واختيارهم التعامى عن المحجة البيضاء المستلزم لعدم الوصول بل عن عدم

الوصول فيصح حمله على المعنى الاول من غير تطويل ولا يجوز حمله على المعنى الثاني

والا لكان الهدى مطاوعا له فيصير المعنى اوصلناهم فاستحبوا العمى على

على الوصول فيصير المعنى اوصلناهم فلم يصلوا **قوله** لاستلزامه اي لكون

المعرفة مستدركا امثال ذلك في هذا المقام لا يسمى مستدركا ونظايره في

الخطابيات شايع خصوصا في الادعية كما يشهد به من تتبع المأثورات لا يكاد

في التعليل لان الحمل على التأسيس اولى من الحمل على التأكيد **قوله** اي بلا اكتساب

واستفاضة كما هو المشهور وانما صرفه في شرح خطبة الشرح عن المشهور تعريضا

اضافته لحقايق المعارف الظاهر في التعميم المراد به العلوم الحقيقية المشتملة

على الضروريات والنظريات **قوله** كان الواقع مطابقا الملازمة ممنوعة لان

نسب الواقع على الاعتقاد ويحتمل ان يكون بالمطابقة بفتح الباء فيكون الواقع

مطابقا بفتحها **قوله** لان المنظور اليه اولا في هذا الحكم نظر لان المطابقة

والمطابقة متضايفان وهما معا كالابوة والبنوة وغيرهما من مقولة المضاف

فكان المطابقة بالكسر قايم بالواقع متعلق بالاعتقاد وكذا المطابقة بالفتح

قايم بالاعتقاد متعلق الى الواقع ولا يلزم تقدم احد طرفي النسبة في الملاحظة

على الآخر وان نظر الى ان المقيس منظور اليه اولا وبالذات بناء على ان المقصود

وبالذات معرفة حاله وملاحظة المقيس اليه بالتبع يلزم ان يكون المنظور

اليه اولا في المطابقة بالفتح هو الاعتقاد والجواب ان المراد بالمطابقة

بالفتح كون الواقع مطابقا له على طريق وصف الشيء بحال متعلقه ولا يخفى

ان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع وفيما نقل في حاشية الكتاب

عن الشيخ اشارة الى ذلك فتأمل ويمكن ان يقال اراد بالمنظور اليه اولا

المستحق التقديم في الملاحظة والتأمل في كل من الاعتبارين اولى بتقديم

الملاحظة ولذلك يقال حق الفاعل التقديم والفاعل في الحق الواقع

وفي الصدق القول والعقد **قوله** جعل بيان النسبة بين المفهومين تتمة

لتعريفهما اولم يعتد به لكونه خارج المقصود **قوله** اشار الى براعة الاستهلال

الى اشارته على ان فيه براعة الاستهلال فان الحمل يدل على ان في تلك

القرائن براعة الاستهلال **قوله** نفس فايدته ان كمال القوة العقلية فيه

اشارة الى براعة الاستهلال من حيث ان فيه اشعارا بغايته وحكمته

الكتابية ويمكن ان يجعل تلك الغاية في نفسها كمية مستقلة **قوله** علوم منطقية

لو الاطلب فيه ان التمييز بينهما وان كانت صورا غير بينة فهو من العلوم المنطقية

المعنى المراد ههنا لان التمييز بينه المحشي قد يكون بين بنفسه فلا وجه لتعقيب

كونها نظرية في الاطلب لكونه محتاجا في النظر لان النظر به ما للمعنى المقابل

للضرورية ثم الغرض لا ينافي البداهة فكان اللايق ان يقال انها علوم نظرية

بالمعنى المراد مقتضيه لتحتاج الى ان هذا اذا نظر الى ان المسايل لا يكون بديهية

بل من المجهولات النظرية والدليل وفيه انه خلاف ما قرره المحشي والفضلاء

على هذا التقدير ان يفرع عليه كونه من المسائل الحكمية النظرية لا مجرد ارتباط الا بها وتفصيل المقام ان تلك الاعمال والاخلاق من احوال النفس الناطقة التي هي من موضوعات الطبيعي فهي على الوجه الكلي من محمولات ذلك العلم وداخلة في مسائل موضوع المسئلة فان الاعراض الذاتية لموضوعات العلوم قد تعتبر عوارض لما في المسائل فهي من حيث انها اعراض ذاتية للنفس من مسائل الطبيعي ومن حيث تحقق حقيقتها ونحو وجودها من المسائل الالهي ومن حيث انها اعراض ذاتية للنفس من حيث انها تصدر عنها الافعال المحمودة والمذمومة من مسائل الحكمة العملية فهو فيها من المبادي التصورية للطبيعي والالهي الذين من الحكمة النظرية والحكمة العملية ايضا والمبادي التصورية جزء من العلم على ما قرره المحشي في حواشي شرح المختصر نقلا عن الشيخ وان قرر في غير ذلك ان المبادي مطلقا خارجة جزءا تغليبا وكيف كان فلا يظهر وجه لقوله انها علوم نظرية في الاغلب فانها كما عرفت مبادي مشتركة بين النظرية والعملية غاية ما في الباب ان تفاصيلها يمكن من محمولات العلوم النظرية كما ان تفاصيل احوال النبات والحيوان اذا اخذت من بعض الحيثيات من محمولات العلوم الجزئية الموضوعة تحت الطبيعي لا من محمولات الطبيعي لكن تلك التفاصيل ليست اقل من الكليات حتى يصح كون معرفتها في الاغلب علوما نظرية فالوجه ان يقال ان مراده انها العلوم النظرية الى الكسب ولذلك فرع عليه ان لا اليها كونها مختصة بها ولما كان كونها كسبيا ضعيفا اقتضى الاشارة اليها لاشتراكها سائر العلوم الكسبية فوائده بان ضم اليه ان المذكور في طرف الاخراج عن الاستعداد هو الحكمة

بتيسير المجموع تكمة في الاشارة اليها هذا توجيه كلامه قدس سره وانت خبير بانه لو قال انها علوم نظرية بالمعنى المقابل للعملية لكان اظهر واخصر فتامل خلوها الى قوله وان نوقش الخ هذه العبارة ظاهرة في ان خلوها عن جميع العلوم الحضورية والحصولية ظاهر وان نوقش الخ ويرد عليه ان الخلو عن العلم بذاتها يقع عندهم اذ الجوهر لا ينفك عن ذاته فكيف يكون الخلو عن مطلق العلوم ظاهرا وان حمل على ان الخلو عن جميع الحصولية ظاهر الخ ان المناقشة لا يرتبط به اصلا فالمناقشة اما وارد لا يندفع او غير متجه وعلى الوجهين لا يصح تلك العبارة ويمكن ان يقال المراد ان الخلو عن جميع العلوم ظاهر بمعنى المراد اعني العلوم الحصولية وان توجه المناقشة على ظاهر اللفظ فتامل ثم ان خلوها في مبدأ الفطرة انما يظهر لذوي الحدس بملاحظة حال الطفل وتجارب احواله وما ذكره الشيخ من ان الطفل يتعلق بالثدي حال التولد بالهام فطري لا ينافي ذلك لان المراد بمبدأ الفطرة حال تعلق النفس بالبدن وهو سابق على تلك الحالة فعليك التامل في هذا المقام حتى يظهر لك ما في الزوايا من الخبايا **قوله** والا لامتنع اتصافها بها قد يناقش فيه بان الامتناع انما يقابل الامكان الذاتي والمفروض انتفاؤه هنا هو الامكان الاستعدادي وجوابه ان انتفاء الامكان الاستعدادي في الحوادث يستلزم انتفاء الامكان الذاتي لما بين ان كل حادث مسبوق باستعداد المادة **قوله** وتنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات الناظرة بذلك تنكشف من حيث ان التنبه بالمشاركات يستلزم العلم بالمشترك

فيه الشخص وذلك حصرها على حين الحل كما هو الحق ممكنا لما هو مذكور في طرف الكسب ولذا قال وما ذكر من الطرف الاخر لاخراج عن الاشارة في الحكمة العملية تدبر ع رحمه الله

فيه ان النفس الناطقة لجسم ما له علاقة ولا عرضيا واتصالا بنوعها من كثير الاحوال المذكورة محمولات المسائل الطبيعية فتامل فيه شيخ مراعيه تدبر

يمكن حمل النفس على ان حمل المطلق جزءا علينا بالجزء على الجزء مع لا يظهر لقوله وان قرر في غيره وجه فتنبه تدبر

به الذي هو الكلي والتصديق بثبوته لها والتنبه للمباينات يستلزم التصديق
بسلب ثبت لاحدهما عن الاخر فلا يصح جعله سبب لفيضان الصور الكلية
والتصديق بالنسبة بينهما والتحقيق ان مراده بالتنبه لمشاركات و
المباينات ادراكهما على الوجه الجزئي بالقوة الواهمة كما يدرك الشاة
بالقوة الواهمة ملائمة جزئية بينها وبين ولدها ومنافرة جزئية بينها وبين
الذئب وذلك الادراك الجزئي من حيث انه متعلق بالنسبة التي بها ارتباط
بالطرفين علائم الادراك الكلي فيصير سببا لفيضان الصور الكلية من حيث
انه متعلق بالنسبة بين الطرفين على وجه التخيل الشبيه بالتصديق سبب لفيضان
بل التنبه لمشاركات علائم الحكم الايجابي والتنبه للمباينات سبب للحكم السلبي
فانظر ذلك تعرف انهم لم يحوموا حول المراد بل هم في واد وهو في واد قوله
اي صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الانتقال حاول بذلك دفع ما يورد على ظاهر
العبارة من ان الاشتغال لم يوجد بعد فكيف يحصل ملكة فان الكيفية النفسانية
تسمى بعد الحصول حالا فاذا رسخت سميت ملكة فما لم يحصل لم يصح ان يقال حصل
ملكة فوجه العبارة بان المراد بهذه الملكة التي هي مبداء الاشتغال ومنشأ
الايراد توهم ان المتبادر في مثله الاضافة البيانية وليس كذلك فان الشائع
اضافة الملكة الى الافعال كما يقال ملكة الاقدام على الحروب وملكة الاقتحام في
الاهوال وملكة المباحثة الى غيرها من النظائر والاضافة فيها لامية باعتبار المبدائية
لا بيانية الا ان الغالب ان حصول تلك الملكات يكون بسبب ما يتكرر تلك
الافعال فيتوهم ان الاضافة بيانية وربما يتوهم انها لامية بمعنى ان الافعال

مبداء

مبداء لها وليس كذلك اذ لو كان تلك الملكة فطرية غير مسبوقة بتلك
الافعال لا يمنع العرف العام والخاص على ان يطلق عليها ملكة تلك
الافعال كما لا يخفى على من له فطرة سليمة مع ادنى تامل وتتبع قوله
لاستعدادها فضميرها راجع الى المرتبة والفاعل محذوف او الى النفس
والمفعول محذوف قوله وذلك انما يكون الخ المراد قريب نظري يصير
نظريا لبعض النفوس بمرتبة واحدة كما يجده من نفسه من له ادنى فطنة
ثم الظاهر سلم قوله وحصلت لها صفة راسخة الخ حاول بذلك مثل ما حاول
في قوله ملكة الاستحصال ولا يحتاج اليه كما اشرنا اليه هناك فان المتبادر هو
مبدائية الملكة لا الاضافة هي البيانية قوله وانما سميت الخ اولان هذه المرتبة
مسبوقة بحصول الكمال الذي هو مرتبة من العقل بل يتكرر حصوله غالبا او
لانه محفوف بتعقلين سابق ولاحق اولان المعلوم فيه لم يصر مخزونا فكانه
غير حاصل بالفعل لانه في عرض الزوال فاذا اخزن فكانه الان حصل
بالفعل او لانه بجانبه الكمال الذي هو شرح النفس ودامت في عالم القرب بعزل
عن دوام المشاهدة قوله لمشاركة الحيوان البهيم الخ اي لمشاركة
والمراد بها مشاركتها في جنس البديهيات فلا يرد ان البديهيات الكلية مخصوصة
بالانسان ولا حاجة الى تخصيص البديهيات بالحسيات الجزئية ولا يخفى ما فيه
من الوهن فان الاشتراك في الجنس لو كان سببا لعدم الاعتداد
لمطلق العلم كذلك التفرقة بكون هذا الجنس اقرب لا يخفى على ذي قوله
بل جعل كمالا المعتد به فان الكمالات العقلية اليقينية كمالا المعتد به قوله

اما قريب وهو العقل بالفعل كون العقل بالفعل اقرب من العقل
بالملكة باعتبار انه يكفى في الاول الالتفات وفي الثاني يحتاج الى ترتيب
المقدمات ولا يرد عليه ان الاستعداد القريب المستعقب للاستفادة من
مراتب العقل بالملكة ايضا فلا يكون العقل اقرب منه مطلقا لان نوع
العقل بالفعل قريب مطلقا بخلاف نوع العقل بالملكة فتدبر على انه يمكن ان
يقال في جميع مراتب العقل بالملكة يحتاج الى الكسب او الى بعض اجزائه
او حصول المقدمات مقارن لتمام الكسب يحصل العقل المستفاد وبالجملة
الكسب لا يكفى مجرد الالتفات بخلاف العقل بالفعل اذ يكفى في جميع المراتب
التوجه والالتفات فتدبر **قوله** والنظر الى هاتين الجهتين ولذلك لم
يصرح الشارح بتاخر العقل بالفعل كما في السوابق **قوله** اذ قد يكون النفس
بالنسبة الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه نظر لان
المبادي الاول مشتركة بين جميع النظريات فاذا حصلت كانت النفس بالنسبة
الى جميعها في مرتبة العقل بالملكة ضرورة انه اذا حصل ضروري يخرج النفس
من مرتبة الملكة والا ثبتت بينهما الواسطة وهو خلاف الاصطلاح ويمكن
ان يوجه كلامه بان مراده انه قد يعتبر كون النفس بالقياس الى بعضها في مرتبة
الهيولاني وان كانت بالنسبة الى الجميع كذلك كما يشعر به التفريع على ان
هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري وان لم يظهر اثر الاعتبار بالنسبة
الى بعض دون بعض بحسب نفس الامر الا في المرتبتين الاخيرتين **قوله** لزم
ان لا يوجد المستفاد وتوقف من لم يكتسب الا النظريات الا النظريات

بل عورض بان الاكتساب تدريجي فكل احد في اول وعد الاكتساب بل
حين ما اشتد ذلك النظري يصدق عليه انه ادرك جميع النظريات
التي ادركها بحيث لا يغيب عنه شيء وان توقف في اطلاق لفظ الجميع
فذ فيه ظ او القضية الكلية صادقة حيث الحصر الموضوع في شخص وعلى
تقدير التنزل يمكن فرضه في ثلث نظريات مثلا ويمكن الجواب بان المراد
عدم وجود المستفاد في احد من اهل الكمال فان وجوده في غيرهم مع انتفائه
عنهم محذور فاحش **قوله** فان قيل الهيولى في الخ قد يتوقف قد حقق قدس سره
في هذا الكتاب وغيره ان لوازم الماهية لا يتصف الماهية بها في الوجود بل
تعاف النفس القابلة على فرض كونها من لوازم الماهية متوقف عليه
على وجود هذا المتوقف على الفاعل فيكون الفاعل معطيا لها بواسطة
اعطاء الوجود كيف والكمالات من الوجود وتوابعه فكيف من مبدا الفياض
فلا حاجة في الجواب الى نفي كونها لازم الماهية على ان فيه تسليم كون لوازم
الماهية ليست من عطايا الفاعل لا لعلة العلل ذلك مبني على ما اشتهر عندهم
من ان اثر الفاعل البعيد لا يصل الى المعلول اذ لا يكون اثر الفاعل هو الوجود
واللازم اثر الماهية لانا نقول هذا القدح في ثبوت كون الصلاحية للعقل
من عطايا الفاعل بان ذلك موقوف على الجاعل والفاعل فهو على الاخير لا
جعل على كونها من عطاياه بل على عدمه لانه كما ان لوازم الماهية مستندة
الى الماهية الموجودة باحد الوجودين كذلك لازم الوجود مستند الى
الماهية الموجودة بذلك الوجود فاذا لم يكن الا من عطايا الفاعل ثانيا

قوله على انه اثر بالواسطة لم يكن الشافى منها ايضا قطعى بعين ما ذكر فتامل

العدم تفطنه للاندراج كما سيأتى فيه نظر لان تفطن الاندراج ان كان

شرطا للانتاج فالبليد لم يراع جميع القوانين المنطقية لاخلاله بهذا الشرط

هو من جملة تلك القوانين المنطقية وان لم يكن شرطا للانتاج لم يقع الخطأ

للاخلال به والجواب اختيار الاول لكنه ليس شرطا يمكن تحصيله بمجرد رعاية القوانين

بل هو من خاصية النفس فان اواسط الناس اذا راعوا القوانين المنطقية

من الترتيب الواجب ايجاب الصغرى وكلية الكبرى مثلا يحصل لهم تفطن الاندراج

واما البليد فلا يتمكن من تفطن الاندراج وان بالغ فى رعاية القوانين

المنطقية والحاصل ان التفطن شرط لكنه ليس من الشرائط التى يكون الصانع

كافية فى تحصيلها بل لابد من ارتفاع البلادة والشاهية وغيرها قوله مثل

رعاية لا رفيها ومجانستها الخ اراد ان العبادة مانع بعد سلوك الطريق

الموصل اعنى مراعات القوانين والغوايه عبارة من سلوك الطريق

الغير الموصل فكان ينبغى ان يقدم الغوايه على العبادة لكن اخرها رعاية للازدواج

مجانستها اللفظية ويمكن ان يقال ان العبادة يستلزم الجمود المنافى

للحركة والغوايه هى الحركة فى غير صوب الصواب فاللايق تقديم الاسنة

على الاولى قوله ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجى اولا هذا مخالف

لما نص عليه الفارابى وابن سينا من ان المعلوم بالذات هو الصورة

والامر الخارجى معلوم بالعرض فالان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها

وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع عن الخارج لكان الادراك

بحاله الاترى ان النائم والمبرسم يدركان ما لا وجود له فى الخارج على نحو

ادراكه فى الخارج والاولى ان يقال الاعلام يتعلق بالماهية من حيث هى

ما بها المنكشف على النفس والالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذهنى

فان المتعلق هو الصورة اى الماهية باعتبار الوجود الذهنى وان كان

الماهية من حيث هى مطاوة فى ضمنها ايضا فالاعلام يتعلق بالماهية من حيث

هى من غير اعتبار قيد بكونها فى ضمن فرد بخلاف الالهام فانه يتعلق اولا

بالماهية الموجودة فى الذهن وثانيا بالماهية فى ضمنها وهذا على مذهب

الشيخ والكلى الطبيعى الظهر اذا تمهد ذلك فالمناسب تخصيص الالهام بالصدق

لتلك الذكورة فنفى الاعلام محض لمقابلته فتامل قوله بل فى منتهاها والاحتياج

الخ هذا الدليل انما هى الجواز ان يكون عدم الاحتياج الى الكسب الجديد لغرب

الاستعداد لا لاخرانها كما فى الاوليات حيث لا يدل لعدم الاحتياج

الى الاكتساب فيها على اخرانها قوله فان مراتبها الخ هذا مشعر بان المراد

بالالهام ههنا هو المعنى المشهور من لايساوق الاعلام وهو ينافى ما

سبق منه من اتحادهما بالمال ومن الالهام ههنا على المعنى المشهور ينافى

سبق على غيره وتعسفه والقران قوله لا علم لنا الا ما علمت ناظرا الى قوله

العلام الحق وقوله لا دراية الا ما الهمت الى قوله والهام الصدق وقوله انك

انت العليم الحكيم بمنزلة التعليل لقوله لا علم لنا الا ما علمت والجواد الكريم

المنزل لقوله ولا دراية الا ما الهمت فتامل قوله اى تعلم الاشياء الخ

ظاهر العبارة توهم اللف والنشر المرتب ويحتمل كون قوله وتعقل الاحتمال

محل منشأ اشارة الى معنى الحكمة كما صرح به بعد ذلك حيث قال كما ان
حصر الحكمة اى الاتيان بالافعال على منشأ ويرد عليه ان تفسير الحكمة بمجرد العمل
غير مشهور الا انهم ذكروا في علم الاخلاق ان الحكمة التي هي احدى الفضائل
العملية وجزء من العدالة هي التوسط بين الجربزة والبلاهة لا الحكمة المفسرة
بالعلم بالاشياء على ما هي عليها ولا يخفى ان هذا المعنى ليس بمعلوم غير
ملايم ههنا بل الاشبه ان المراد بالحكمة العلم والعمل جميعا فيكون العلم مذكورا
صريحا وفي ضمن الحكمة ايضا ويمكن توجيه كلامه قدس سره على ما يلوح اليه
بان يحمل المجموع لتفسير المجموع العلم والحكمة ولذلك لم يكرر ذكر العلم ويحمل قوله
فيما بعد على ان مراد الشيخ من حصر الحكمة حصر احد جزئيها اعنى الاتيان بالافعال
على منشأ فان حصر الجزء الآخر وهو العلم قد ذكر صريحا فكأنه اقتصر على ما هو محط
الفائدة والا لما اراد تفسير الحكمة بمجرد العمل فتأمل **قوله** ومن حيث انها وخصائص
كلية الخ مدخلية هذا في وجه التسمية من حيث ان الكل متضمن الكلام الجزئيات
التي لا تتناهى فهي بهذا الاعتبار من الاسرار **قوله** كان الاول ناظرا الى معنى
الحمد والثاني الى معنى الشكر لم يرد به التوزيع حتى يرد عليه عدم صحة الاضراب
بل اراد ان الحكم باشتمال مجموع معنى الحمد والشكر على الجمل نظرا الى جزئه الذي
هو الحمد وعلى الكل نظرا الى جزئه الآخر فافهم جدا وفيه نظر لان معنى الحمد اللغوي
المراد ههنا يشتمل على كلها ايضا لان الاعمال الشرعية الظاهرة كلها فعل منبئ
عن تعظيم المنعم لكونه منعما غاية الامر ان اشتمال الحمد عليه اشتمال الكل على جزئياته
واشتمال الشكر عليه اشتمال الكل على اجزائه وبهذا الفرق لا يجدي ههنا لان

اشتمال الكل على اجزائه وبهذا الفرق لا يجدي ههنا لان اشتماله على الجمل ايضا
كذلك فالاولى ان يقال كل من الجمل والكل ناظر الى كل من الجزئين وبيانه ان المراد
بتهذيب الظاهر باستعمال الشرائع هو الاتيان بالمأمورات وترك المنهيات
فان جعل الترك فعلا كان الحمد والشكر مشتملين على كلها وان جعل عدما كانا
مشتملين على جلها فكأنه مال الى جعل الترك عدما ولذلك اضرب عن الجمل
الى الكل **قوله** في الى شيء نقلا عن شرح مقامات العارفين فصار الحق
سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الخ قد يناقش في ترتيب ذلك على ما سبق ووجهه
انه اذا رأى كل كمال مستغرقا في كماله لم يكن في نظره كمال الا وهو كمال
الله تعالى الذي هو عين ذاته فصار الحق جميع كمالاته من السمع والبصر والعلم
والقدرة لرجوع كمالها في نظره الى كمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف
متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته عين صفاته تعالى
لا بالمجاز كما يقول اهل النظر بان يتصف العارف بصفات متغايرة بصفاته
تعالى مناسبة لها وهذا هو مرتبة توحيد الصفات وما ذكره بعد ذلك هو
توحيد الذات واعلم ان ما ذكره اولا هو المرتبة المشار اليها بقول النبي صلعم
لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي
به يسمع وبصره الذي به يبصر الى آخر الحديث ولهذا يسمي ائمة الكشف والتحقيق
هذه المرتبة بقرب النوافل ومقابلها بقرب الفرائض وهو ان يشاهد العبد صفات
الحق في مرآة الحق على عكس المرتبة الاولى اذ هناك كان العبد يشاهد صفات الحق
في مرآته وهذه المرتبة هي المشار اليها بقول النبي صلعم قال الله على لسان عبده

سمع الله لمن حمده وبتحقيق امثال هذا الاعلام المقام والله الموفق لنيل المرام
قوله وبالجملة معرفة المبدا والمعاد وهي المشار اليها بالايمان بالله واليوم
الآخر كما قاله شارح المقاصد ومن العجب العجاب الذي يبهر الالباب انه
شيع في عصرنا هذا احداث احدثت ما لم يسمعوا الاذان ولم يخطر على الجنان
منهم من منع جواز اطلاق المبدا والمعاد على هذين المعنيين في اصطلاح
المتكلمين والحكماء متمسكا بان اطلاق منهما يوهم التقابل بينهما مع ان المبدا
فاعل والمعاد زماني وبان اسماء الله تعالى توقيفية عند المتكلمين فلا يجوز اطلاق
المبدا عليه تعالى مع شيوع هذا الاطلاق في عبارات المتكلمين والحكماء بحيث
لا يقدم على انكاره الا من يجحد الشمس عند ضحوة النهار لكن العناد وللجبلة الاحرار
فتارة يسلم اطلاق المبدا والمعاد منفردين بهذين المعنيين وينكر اطلاقهما
معا كذلك وتارة ينكر اطلاق المبدا منفردا ايضا بهذا المعنى متمسكا بان
اسماء الله تعالى توقيفية ولا يدري ان ما ذكره بعض المتكلمين من ان اسماء الله
توقيفية قد حقق المحققون مثل الامام حجة الاسلام والامام الرازي وغيرهما
بان المراد الاطلاق على وجه التسمية لا على طريق الوصف مع انه لو سلم عدم جواز
كان اعتراضا مشترك الورود عليهم حيث انهم ارتكبوا امثالها وذلك لا ينافي شيوع
الثابت في كلامهم ثم لا يكون الاعتراض ح مخصوصا به بل يشمل مثل واجب الوجود
وصانع العالم وغيرهما مما اشتهر بينهم فان كان شيئا منها لم يرد في اسماء الله
الحسنى وان تبادر التقابل في مطلق البدء والاعادة على الاتحاد فرفعه لجواز
ان يكون المراد منهما مبدا الانسان ومعاده اعني مبدا الفاعل ومعاده

الزماني وبناء التقابل في البدء والاعادة بمعنى ان يكون التقدم والتاخر
بحسب واحد حتى يكون المبدا فاعلا والمعاد غاية ثم كيف واطلاق المعاد
على الغاية مما لا يتعارف ولقد اعجب العلامة الشيرازي في ذلك الطاقة الفاضل
الذي لم يسبقه ولم يلحقه من يوازيه او يدانيه في بعض الجهال الذي تصدى
لشرح المجسطي من غير استيهال حيث قال لو علم والد بطلميوس ان مثله شرح
كلام ولده لاخصى وانا اقول لو علم علماء الاسلاف انه يخلف بعدهم نظراؤنا
من الاخلاف لاوصوا ان يدفن كتبهم في قبورهم بل لم يبرزوا افكارهم
واعجب من ذلك ان جماعة قيش من الشعوب الجاهلة المجاهد الى عرقوب وانهم
المتعلق في كل ذي وان والمتعرف في كل ما سمعوه من غير برهان حملوا على ان
هذا التحقيق مما عليه مزيد وتدقيق نشا من طبع سديد وذهن حديد الى
التشكيك من زمان ساع فيه الالداد والعناد والطعن في طريق الرشاد
لكن سيوحد الله الحق بنصره والله الغالب على امره وهو المستعان وعليه
التكلان قوله ان التزموا امثال الاعتبار فهم المتكلمون اجبار السببية
مسعد وان بعد من الاعتبار مع انهم لا يسمون متكلمين كيف وقد جنه من
الكلام لقبا لقوانين الاسلام فعلى راي المتكلمين من يجده وحده من
لكن لم يحتج به الكشف او لعدم الاعتناء من لداهم وكذا المراد بفقده
الشرعيون من حيث اشتقاقه بالبرهان فانهم لا يسمون صوفية قوله وحاصل
الطريقة الاولى الخ قد يقال قوله الحاصل في الطريقة الاولى والمحصل الخ
اشارة الى منفذ مذهب الكشف الاولى وكثرتها في الثانية قوله احدهما ان الحاصل

الخ انت خبير بان اليقين لا يجامع وهم النقيض بل الجزم مطلقا فتوجيه كلامه بان الحاصل في المستفاد ولا يخ في بعض المواد من الشبهات بخلاف الحاصل في تلك المرتبة فانه لا تشوبها اصلا وفوق هذا امر اخر وهو انه اشار ابن سينا في بعض تصانيفه الى ان المشاهدة اتم من الحدس بناء على ان المشاهدة اتم من الحدس بناء على ان المشاهدة تمنع الوهم عن المزاحمة بخلاف الحدس وتوجيهه ان اليقين بالامور العقلية قد يحصل فيه لنوع مزاحمة من الوهم بمعنى انه يحصل للنفس مثل شبهة بالتخيل الى جانب الخلاف بحيث لا يقدح في جزم العقل كما يحصل لمن يبيت في الليل في بيت مع الميت فانه مع علمه بان الميت جماد والجماد لا يخاف منه قد يحصل له الدهشة بسبب التخيل الوهمي الذي لا يقدح في اليقين وفي صورة المشاهدة لا يمكن للوهم مثل هذه المزاحمة ويجوز ان يكون مراد المحشي هذا المعنى فتامل **قوله** وذلك يوجب ان يحصل لتلك العناصر الخ لو كان المناسبة التي هي سبب الاستحقاق تحصل بمجرد وحدة الكيفية لكان البسيط اولى بها ولا اقل من ان يكون مشتركا فيها فالاولى ان يقال جهة المناسبة هي التوسط بين الاضداد لانه بمنزلة الخلو فيصير المتوسط مناسبا للمبادي الخالية عن الاضداد وكلما كان اقرب الى التوسط كان اقرب الى الخلو ومن ههنا يعرف النفوس التي تتعلق بالنفوس الفلكية لكونها جرما خالية عن الاضداد او راسا **قوله** حقيقتها بواسطة تلك المناسبات الخ هذا يميل الى كلام الاشراقيين واما غيرهم فقال ان الافلاك مع جميع حيثياتها بالفعل الا في الاوضاع الممكنة فانها ليست في جميعها بالفعل لان كونها بالفعل في بعضها يستلزم الخلو عن غيره ابدا فاقتضى طلبها عنها ان

يكون دائما متوسطة بين جميع الاوضاع الممكنة ليتم لها بذلك التشبه بالمبادي بقدر الامكان **قوله** اشد مناسبة في اللطافة للنفس الناطقة نور وعليه ان اللطافة لفظ مشترك بين التجرد عن المادة والذي هو صفة للنفس الناطقة نور وعليه ان اللطافة لفظ مشترك بين التجرد عن المادة الذي هو صفة للنفس الناطقة وبين رقة القوام والشفافية وقبول الصغر الاولى هي صفات الاجسام فلا يثبت مشاركة في معنى اللطافة بينهما والجواب ان اللطافة التي هي صفة الاجسام توجب المناسبة مع المجردات في الجملة لكونها انسب بصفات المجردات فان رقيق القوام انسب بالمجرد من كثيفه وكذا عديم اللون وقابل التصغر والشفافية وذلك ان تلك المعاني يرجع الى سلوب بعض خواص الاجسام وهذا في الاولين ظ وكذا في الثالث من حيث ان قبول القسمة الى اجزاء صغار يرجع الى سلب قوة ممانعة للقسمة وعلى هذا فاللطافة المذكورة ليست وجه الشبه بل منشاؤه ويمكن حمل ما على التعليلية فيكون المعنى اشد مناسبة بسبب اللطافة فتامل **قوله** فهي من حيث جعلها لذلك الوجه الاكمل لا يشكل بكل فرد من حيث انه لقبوله الوجود على الوجه الاكمل اشد مناسبة لان وجود كل فرد على الوجه الاكمل بالنسبة اليه وحده يستلزم فوات انتظام الكل من حيث هو كل بل يستلزم فوات مصالح كل فرد ايضا مثلا لو كان لكل فرد منفسة فانه لا ينتظم المصالح الجزئية التي لا تنتهي في فرد والتناهي حتى يحصل الى مزاوليتها فكان ذلك مخلا بنظام كل فرد ايضا فان القوى البشرية لا تفي بجميع ما هو من مصالحه ولذلك قيل ان

الانسان مدني بالطبع قوله فانها اشد تاثيرا في الابدان المتشرّي
الحارة بالحرارة الغريزية كما هو الظاهر من العبارة فان الابدان التي
هي احر واصل مزاجها يكون تاثرها من الادوية الحارة اقل بل قد يكون
الادوية الحارة بالنسبة اليها باردة وفي ذلك قال الاطباء الريوند بالقياس
الى بدن الفرس بارد وبالقياس الى بدن الانسان حار لان مزاج
الفرس احر من مزاج الانسان وان الريوند متوسط بينهما قوله فلذلك
وقع من الشيخ الخ فانه لما قال التوسل بالصلوة عليه اتى بها بسجع بالدعا
التي هي الصلوة وهي موقوفة على المناسبة كما قررتم والمفروض ان
المناسبة غير كائنة فيحتاج في تحصيل الوسيلة الى التوسل وايهام جراد
يجاب بان الصلوة استفاضة العبد ولا يحتاج فيها الى المناسبة الكاملة
من جانب المستفيض بل من جانب المستفاض لان الاظهار ان يقال ان
تجرد تصديق التوجه الى طلب الرحمة له والثناء عليه توجب الانخراط في
سلك محبيه واتباعه وذلك نوع مناسبة يستلزم الاستفاضة من
عكوس انواره فتامل قوله لانه بين المعنى اللغوي يمكن المناقشة في
العينية بان التعدي الى مفعول واحد لاستلزام كونها بمعنى التصور فان
لفظ التصديق والاذعان مثلا يتعدى الى مفعول واحد مع انه ليس
بمعنى التصور لقول صدقت واذعنت ان زيدا قائم ولا نقول صدقت
واذعنت زيدا قائما فتامل قوله يدل على انهما يستعملان مترادفين
لا يقال يجوز ان يراد بكل ادراك البسيط وبكل ادراك مركب فلا يصير ترادفا

والتصديق ان هذا التفصيل لا يلائم المقام كما لا يخفى على من التفت قوله
ثم ان ههنا معنيين اخرين الخ ومعنى اخر ذكره الراغب وغيره وهو ان
المعرفة هو العلم بالشيء من قبيل الاثار وكانه ماخوذ من العرف بمعنى الرائحة
كما يقال استشممت هذا المعنى قوله ولهذا لا يوصف الباري تعالى
لا يناقش بان الحصر المستفاد من تقديم الظرف ممنوع لجواز ان يكون مبنيا على
المعنى المنقول ايضا لان المراد ان في هذا الاصطلاح لا يوصف الباري
به وعدم الوصف في هذا الاصطلاح ليس مبنيا الا عليه ولان الحصر اضافي
بالنسبة الى المعاني المذكورة قوله اي الثانية على ما قاله هو احتراز عن العلوم
الوضعية فانها تختلف بحسب اختلاف الاوضاع في الدهور لا يقال ان العلم بان
الفاعل مرفوع في هذه اللغة لهذه الطائفة المخصوصة لا يتبدل اصلا وكذلك
بان الخمر مباح في شرع موسى ع لانا نقول المراد ثباتها على وجه التادي
الى الغاية المقصودة ومنها فان الذاهل عن اللغة المقصودة منها يوصف بالزوال
وعدم الثبات فتامل قوله بحسب الوجود الاصلي اعني الخارجي الخ لا ريب
ان كمال النفس في التحلي بادراك الموجودات مطلقا سواء كانت موجودة
بالوجود الاصلي او الظلي كيف لا واكثر الرياضيات مما لا وجود له في الاعيان
ولا وجه لاخراجها عن الحكمة وايضا الحكمة الالهية باحثة عن الموجود مطلقا ولذلك
قالوا ان المبحث عن نحو وجود الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي كلها من مطالب
العلم الالهي بل ذكروا ان اثبات وجود المعقولات الثانية من الوظائف
الفلسفية قوله ولا كمال يعتد به في ادراك احوال المعدومات ممنوع لنم

لا كمال في ادراك احوال المعدومات من حيث هي معدومة بل ليس لها
احوال من تلك الحيثية لكن ادراك احوالها من حيث انها موجودات ذهنية
او من حيث انها لو وجدت في الخارج لكانت كذلك كمال لنفسه بكيف لا
وكثير من المسائل الرياضية محالا وجود لموضوعاتها في الخارج اصلا قوله
والبحث عن الوجود الذهني الخ لا يخفى ان البحث عن الوجود الذهني ليس البحث
بالموجودات الخارجية قوله وكلام الرئيس يا وجه بناء كلامه على هذا القول
ان قوله اما يعد اليك في هذه الاشارات واشبهها اصولا وجملا من الحكمة
بمنزلة قوله هذا الكتاب في اصول وجمل من الحكمة والمتبادر عرفا منه ان المذكور
فيه كلام من الحكمة كما اذا قلت هذا الكتاب في الفقه مثلا لم يتبادر منه الا
ان جميع مقاصده في ذلك العلم اذ لو كان بعض مقاصده الكلام مثلا بعقل
في المتعارف هذا الكتاب في الفقه والكلام قوله وعلى التقديرين الى انت
خبير بان هذا البيان مع ما فيه من التعسف يقتضي ان لا يكون موضوع شيء
من العلوم امرا واحدا اذ ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواع
موضوعه والاعراض الذاتية الى غير ها من تفاصيل موضوعات المسائل
كما يشهد به استقراء العلوم مثلا يبحث في النحو عن رفع الفاعل وهو من
احوال بعض انواع موضوعه وفي الفقه عن حرمة الربا مع انها حال لبعض
انواع فعل المكلف وفي علم العدد عن المنطق والاصم وهكذا في جميع العلوم
والتحقيق ان المعتبر في محمول المسئلة كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسئلة او
لموضوع العلم او لانواع موضوع العلم او لاعراضه الذاتية كما نص عليه الشيخ

محمول العلم الجسم الطبيعي متحرك او متحرك مثلا لان
كونه متحركا او متحركا من محمولات العلم الطبيعي ومحمول
النوع مثلا الفلك متحرك بالحركة والاشام ومحمول
المسئلة شار في العام متحرك فيه الشبات

في الشفاء وهو رئيس الصناعة ويشهد به ملاحظة مسائل العلوم ومع قطع النظر
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية الا طرفي العبارة و معناه
ما يبحث عن عوارضه الذاتية فيه او عوارض انواعه وهكذا الى آخر ما عرفته
في تفاصيل موضوع المسئلة كما انهم اجملوا ههنا ثقة بما فصلوه في موضوعات
المسائل او بني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما
ومحمول العلم هو ما يحمل اليه تلك الاحوال التي هي محمولات المسائل وهو المفهوم
المردد بين جميعها وذلك عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد منها
ليس عرضا ذاتيا بالنسبة اليه فكانه قضايا لبعض الكلام فيه في حواشينا
على شرح التجريد قوله وهو يجب في الخ لا يخفى ما فيه من التعسف فان معنى
البراهين المورد على تلك المسائل ليس الا التصديق بهذا المفهوم للامكانات
كل فرد منها بما يخصه بل لا يلتفت اليه اصلا وقد نص الشيخ في الشفاء على ان
المحمول اذا اريد تخصيصه فلا تخصيص بحد والنسبة الى الموضوع بان يقال انه موجود
بوجود وافلا نه يدوسه بل بوجه آخر يتعلق به غرض على ما انا نقول في الاخص
والبعث انه على وجه التفصيل هو مع وانما على وجه الاجمال بان يقال مثلا كل
ممكن محتاج باحتياج يخصه وذلك لا يخرجه عن كون مفهوم المحمول عارضا لكل فرد
من الممكنات لا امرا عاما لان مفهوم المحتاج باحتياج يخصه صادق على كل فرد
منها لكونه ممكنا وهو امر اعم لا يقال مخصوصه فيه داخل في هذا المفهوم لان الافتقار
الخاص انما يستند الى الماهية المخصوصة لانا نقول مفهوم الاحتياج الخاص
انما يستند الى الخصوصية المطلقة وهي اعم من كل فرد وليس المحمول الا ذلك المفهوم

للالغرض المخصوص من الاحتياج فكيف يتصور ذلك فتامل قوله وانت خبير بانه اى انت خبير بان معنى البحث عن احوال الموجودات ان يكون افراد الموضوع موجودة فان جعل الامور العامة هى المشتقات او في حكمها كالوجوب والممكن والماهية كما هو الحق فلا شك في وجود افرادها لانها تصدق على الموجود ولو لا ذلك لما وجد شى كذلك على الامور الخاصة فان مفهوم الجوهر والعرض ونحوهما الكلية التى يبحث عنها في الاقسام الخاصة ليس مع وجود افراده لانه يتحقق وجود الكلى الطبيعى في الخارج وان جعلت مبادى الاشتقاق كالوجود والوحدة ونظايرها فمنع كونه خلاف الواقع لانهم قالوا البحث عن الممكنات اما بالبحث عما يختص بقسم منها او عن امور عامة لقسميها وهذا يقتضى ان يكون الامور العامة هى الامور الصادقة على الممكنات ليكون البحث عنها بحثا عن الممكنات كما ان الامور الخاصة هى مثل الجوهر والعرض لا الجوهرية والعرضية وكما حققناه ذكر في حواشى الشرح الجديد للتجريد يرد عليه انه لا يصح ان يكون الامور التى يحمل على الامور العامة من الامور العامة او الامور المحمولة على الامكان مثلا كمونه اعتباريا وكونه علة الحاجة لا يشمل الجواهر والاعراض اصلا لا بالمواطاة ولا بطريق الوصف قوله بل يجب ان يقال الخ فيه بحث لان المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فاذا جاز كون مثل هذه الامور محمولات فليجز كونها موضوعات في قسميها لانها لا محالة يكون اعراضا لموضوع العلم على هذا التقدير قوله اما مطلقا وذلك اذا قلنا بان العارض لامر اعم مطلقا عرض غريب قوله واما على القول الخ وذلك اذا قلنا بان العارض

لامر اعم ذاتى عرض ذاتى لكن لهذا القول غير مهذب بحثوه اذ لم يقل احد بان عروض الامكان للجواهر والاعراض لامر اعم ذاتى كيف يقول به ولا ذاتى مشترك بينهما مراده على الفرض القول قوله ودون العارض اذ يقطع نظرا لا بالكل بل بجنسى الاخرين للتحلية فانهما وان انتسبا الى العقد والتعلق بالحقيقة اقتران المعاقلة والمراد بلا اثر بلا واسطة وذلك الاثر المعاقلة حقيقى دون العارض فتامل وتسلم عليه الكلام فى قول المقصد من الحكمة العلية هو الاعمال وهى خسيسة قوله فكيف يمكن تحصيل الحاصل فحصل ذلك غير محال بل واقع وتحصيل الحاصل بجزئه غير لازم فتامل قوله لم يتبين الانحصار الخ فيه بحث اذ يمكن بيان الانحصار بان العلم اما اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو التصديق او لا وهو التصور سواء كان متعلقا بالوقوع او اللاوقوع او بغيرهما فظهر انحصار العلم في القسمين من غير احتياج الى العلوم فيما يتعلقان به لا يقال في توجيه كلامه قد بين في موضعه بان القوم تسامحوا ههنا فجعلوا التخيل داخلا في التصديق ولذلك عدوا الشعر من الصناعات الخمس المكاسبة للتصديق وبيان الانحصار على الوجه الذى يدخل الشعر في التصديق لا يحصل الا بذلك الطريق اذ الطريق الذى ذكرنا يخرج التخيل فذلك الطريق متعين في بيان الانحصار على الوجه الذى يحاول ههنا لانا نقول يمكن على هذا الوجه ايضا بان يقال العلم اما ان يكون اذعانا او تخيلا واما ان يكون غيرهما فيقسم الى القدر المشترك بين الاذعان والتخيل وغيره فتامل قوله جزء القياس او الحجة قال في الاشارات اذا وردت

القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت
ح مقدمات فالمقدمة قضية جعلت جزء قياس او حجة والظاهر من سياق
هذه العبارة ان المراد بالحجة ههنا ما يقابل القياس اعني القسمين الاخرين
كما لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام فالمحشي قدس سره شرع
في تلك العبارة وارتكب على انه معنيان فيها وصرح قوله يطلق على معنيين
اخرين اذ لا يكون مطلقا على ثلثة معان فلا يصح قوله يطلق على معنيين
اخرين احدهما قضية الخ **قوله** وكان هذا الثاني اعم لما كان قوله ما يتوقف
عليه صحة الدليل بحسب مفهومه الاصطلاحي يتناول المواد ايضا لكنه بحسب العرف
متبادر منه ان يتوقف عليه خصوصية الصحة لا ذات الدليل لم يجزم بالاعمية ولما
كان الانسب بالمباحث المنطقية هو الاول مال اليه **قوله** ثم الضروري في
الشروع الخ اراد بالضروري البديهي يعني ان توقفه على تصوره بوجه ما بديهي
او اراد به اللازم والمعنى ان اللازم كونه موقوفا اي تصوره بوجه ما الخ وانما
لم يقل الضروري في الشروع تصوره بوجه ما لان المقصود نفي التوقف على تصوره
برسمه والتصديق بغايته المقصودة واللازم التمهيد لذلك اثبات التوقف
اصل الشروع على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ولو قال كذلك كان
التوقف غير مصرح به فتدبر **قوله** توقفه على تصور العلم الخ فيه بحث اذ يجوز
ان يتصور كل مسئلة مسئلة ويحصلها من غير ان يتصور العلم ويمكن الجواب
بانه ح لم يشرع في العلم اذ الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من اجزائه بقصد
تحصيل ذلك الشيء وكان هذا مرادهم مما ذكروا في تعريف الشروع الا يرى ان

الخارج من بيته بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع في جميع الاسفار التي
يصلح ان يكون هذه الحركة جزءا منها من البلدان المتباعدة فيكون من خرج من
بيته بقصد السوق بخطوة واحدة شارعا في سفر المشرق والمغرب وما بينهما
من السموت الغير المتناهية المفروضة وهذا اولى من ان يقال في الجواب انه
قد يتصور العلم بتلك الوجوه التفصيلية اعني يتصور كل جزء جزء لان تصور جميع
الاجزاء متفرقة ليس بتصور الكل ولئن سلم فتلك المسائل التي يتصورها ليس جميع
اجزاء العلم بل بعضا منها اذ المسائل تتزايد يوما فيوما فلا يصدق انه تصور
العلم ثم لو تنزلنا عن ذلك فهذا التصور لم يحصل في اول الامر مع انهم قرروا ان
الشروع في العلم يتوقف على تصوره ومن ههنا يظهر لك ان اخر في هذا الكلام وهو
انه يجوز ان يتصور المسائل المدونة فقط ويحصلها من دون تصور العلم وجوابه
ما ذكرنا من انه ح لم يشرع في العلم فان قلت هذا قادح في توقف تحصيل العلم
على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لانه اذا جاز تحصيله بدون الشروع
لم يحتج اليهما قلت فليكن ولا ضير اذ لم ندع ذلك ولا يتوقف الغرض اليه
اذ فيما توقف الشروع في العلم عليهما وانت خبير بانه يجوز كون المقدمة جزءا
من العلم ولا يلزم الدور لجواز تحصيل العلم بدون الشروع فيه كما ذكرتم فلا يلزم
الدور على التقدير انتفاء الشروع فيه ثم على التقدير تحقق الشروع في العلم فلا يتوقف
على حصول المقدمة وحصولها لا يتوقف على تلك المقدمة لجواز تحصيلها بدون
الشروع في العلم بل بدون الشروع في المقدمة ايضا بان يحصل جزءا منها بعد جزء
من غير قصد الى تحصيل المقدمة كما صورناه في العلم فلا يصح قوله الشروع في العلم

لا يتوقف على ما هو جزء منه والا دار الا انا لو فرضنا المقدمة جزءا ثم حصلت تصورها فقط من غير قصد تحصيل العلم لم يلزم الدور اصلا لان الطلب ليس شروعا في العلم حتى يتوقف على المقدمة وانما يلزم الدور لو كان تحصيل العلم بطريق الشروع فيه وتحصيل المقدمة بطريق الشروع في العلم لا بطريق الشروع في المقدمة ولا بطريق عدم الشروع فيها ايضا **قوله** وكذلك مباحث الالفاظ تحقيقه ان هذا لا يختص بالمنطق فيلزم ان يكون مقدمة لجميع العلوم النظرية لا يخفى على شناعته فالاولى ان يقال ان بين اللفظ والمعنى علاقة كما حقق في موضعه بحيث يسري احدهما من التركيب والافراد الى حاله بل يتعذر معرفة بعض احوال المعنى الا من قبل احوال اللفظ فلاجل ذلك صار اللفظ مثالا للمعنى في الخيال حتى كانه هو المعنى بعينه فصار البحث عنه مقدمة في العلم الذي يعرف منه احوال المعاني وهو المنطق دون غيره وكاني قد رأيت في كلام الفارابي ما يقرب من ذلك وللمتكلف ان يحمل ما ذكره المحشي على ذلك **قوله** كما في الحكمة العملية مثال للمنفي لا للنفي فان موضوع الحكمة العملية هو النفس الناطقة من حيث يصدر عنها الافعال والاخلاق المحمودة والمذمومة لا نفس الافعال والاخلاق على ما هو صوابه ولفظ التي في قول الاستاد في تعريف الحكمة العملية اي الباحثة عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا صفة للاحوال لا للموجودات **قوله** وغاية العلوم الغير الالية المراد بالغاية ههنا الغاية الطبيعية التي من شان القاصد ان يقصده فان الغايات الباعثة للفاعل على الفعل لا ينضبط بل يختلف باختلاف الاغراض القاصدين فرب محصل

اي الغاية التي يمكن في نفس الامر والواقع بحسب الغاية الطبيعية

والغاية اعم من الغاية الطبيعية ... ربطه بان مراد الشارح من الغاية ما يترتب على الشيء

يحصل

يحصل المنطق لذاته والعلوم النظرية لغيرها كاستحقاق المدح بل الشهرة بها **قوله** فقط الغاية بحسب وجودها الذهني اقول قد يقال لا حاجة الى ذلك فان لكل العلوم غاية لتحصيلها الذي هو غيرها وهؤلاء القائلون تصوروا ان الغاية انما هي علة للفعل فقط وليس كذلك بل لكل ممكن مطلقا غاية فان الممكن كما لا بد له مما هو منه اعني الفاعل لا بد له مما هو له اعني الغاية فقد يكون نفس الفاعل كما في فعل الواجب وقد يكون غيره وما اشتهر من ان الغاية يكون متقدمة بحسب الذهن متاخرة بحسب الخارج وان اول الفكر اخر العمل كما صرح به المعلم الاول في اثولوجيا فانما هو في الغايات المتكونة لا في الغايات التي هي اعلى من الكون كما في ذات الواجب كما صرح به في الشفاء فحينئذ لا بد ان يقال ان الترتب في الغايات المتكونة ايضا ليس واجبا كما في العلوم النظرية كيف لا به والغايات لا بد ان ينتهي الى غاية لا غاية له لكن فيه ان الغاية الاخيرة للكل هو ذات الواجب تعالى فان سلسلة العلل كلها لو علمت كانت له غاية ينتهي اليه تعالى كما حقق في موضعه فيثبت الغاية الاخيرة للنظريات ايضا بل لا شيء من الممكنات بلا غاية اخيرة والحق ان مرادهم ان ليس لها غاية يترتب على تحصيلها كما في العلوم الالية فان غايتها العلوم النظرية المترتبة عليها والمراد انها ليست لها غاية بالنسبة الى محصلها وتفصيل ذلك ان غايات الممكنات بأسرها من حيث انها فعله تعالى كما هو مذهب اهل الحق من الحكماء كما صرح به ابن سينا والمتكلمين وان اشتهر خلافه من الحكماء هي ذاته تعالى ثم لكل ممكن من حيث استناده الى الفاعل التي تسمى فاعلا اختياريا هي بالحقيقة بمنزلة الالات ومبادي الاعداد غاية اخرى مقصودة لذلك الفاعل والكلام

هنا في تلك الغاية لا في الاول فانها في الكل شي واحد هو السبب الاول ثم فشانه
قوله ولا شك ان وجوده في الذهن مع هذا مع ما سياتي من ان الكسب الثاني
في الاول كسب الوجود الذهني في الخارج تصريح منه بان العلم من الموجودات الذهنية
دون الخارجية وح يشكل عليهم ايام من مقولة الكيف لان المتاخرين يجعلون
الجوهر والعرض من اقسام الممكن الموجود في الخارج فما لا يمكن وجوده في الخارج لا
يكون عرضا عندهم اللهم الا ان يقال عندهم ايام من مقولة الكيف بطريق المسامحة
وتشبيه الامور الذهنية بالعينية كما ان المحققين منهم يجعلون الوحدة والعدد امرا
اعتباريا لا وجود لها في الخارج ومع ذلك يقسمون الكم الى المتصل والمنفصل
واما القدماء فلم يخصوا العرض بما يمكن وجوده في الخارج فيدخل فيه اللوازم
الذهنية وقد صرح الشيخ في التعليقات بان الموجود عرض يخالف ساير الاعراض
في ان وجوده للماهية نفس وجود الماهية ووجود ساير الاعراض في ان وجودها
للماهية بنفس وجود الماهية ووجود ساير الاعراض لموضوعاتها وجود تلك الاعراض
وعلى طريق القدماء ايضا يشكل عدة من مقولة الكيف بل يجب ان يكون العلم بكل مقولة
من تلك المقولة وقد اورد الشيخ في الهيات الشفاء الشبهة بان العلم بالجوهر
كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته جوهر لان ماهيته محفوظة سواء انتسب الى
ادراك العقل او نسب الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج لا تحتاج الى الموضوع ولا تنافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني
فهو حال احتياجه في الذهن الى الموضوع يصدق عليه انه لا يحتاج الى الموضوع
في الوجود الخارجي ولا منافاة بين كون الشي جوهرا بذاته وبين كونه عرضا

يجب وجوده في الذهن بعضهم لا يجوز ان يكون شي واحد جوهرا وعرضا
بالنظر الى وجود واحد حتى يكون شي واحد يحتاج الى الموضوع يجب الوجود الخارجي
مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود اقول لا اشكال في تجويز كون
العلم بالجوهر عرضا لكن يبقى الاشكال في انه يجب ان يكون العلم بكل مقولة
من تلك المقولة كما ذكرنا ولا يندفع ذلك بما ذكره الشيخ كما لا يخفى ومنشا
ذلك ان العرض ليس ذاتيا لا تحته فلا شبهة في كون الشي جوهرا بذاته وعرضا
باعتبار ما واما الاجناس العالية فهي ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات
بحسب انحاء الوجود والا لم يكن الموجود تلك الماهية وذلك ظاهر عند من له فطرة
سليمة وتمام الكلام في ذلك يطلب في حواشينا على شرح التجريد قوله انما
تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشي الذهني علم وجوده ح لو كان الفرق بين
مطلب ما الشارحة ومطلب ما الحقيقية بان الثاني تصورها علم وجوده في الخارج
دون الاول لم يستقم عد مطلب ما الحقيقية مطلبا براسه ضرورة انه اذا حصل
مطلب ما الشارحة ثم حصل مطلب هل البسيطة حصل تصور الشي الذي
علم وجوده فلا حاجة الى ان يطلب ما الحقيقية بتصوره مرة اخرى كما لا يخفى
بل التحقيق ان المطلوب بما الشارحة في تحصيل مفهوم اللفظ اعني ما يقصده
اللافظ هو اللفظ بما الحقيقية هو تحصيل كنه الماهية او وجودها في الواقع وذلك
الاول اراده اللافظ بخلاف الثاني مثلا اذا اعني اللافظ بالانسان الجسم
الضاحك فما الشارحة انما يطلب تحصيل ذلك المفهوم او تفصيله وما الحقيقية
انما يطلب كنه الماهية الموجودة في الخارج او وجودها اعني الانسان ولا يتفح

فى الجواب الا الحيوان الناطق وتحصيل هذا المطلب حسب حد التعبير التميز بين ذاتيات الحقايق الموجوده وعرضياتها واما المطلب الاول فهو على طرف الثمام واعلم ان كلام القدماء يشعر بان مطلب ما الاسمية شامل لجميع انحاء تصور الشئ حتى التعريف اللفظى وح لا شبهه فيما ذكروه فى وجه التقديم على مطلب هل البسيطة مثل ان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما سيأتى فى الحاشيه واما على ما اختاره المحشى قدس سره من تخصيص مطلب ما الشارحة بتصور مفهوم الاسم بالكنه واخراج التعريف اللفظى عن ذلك المطلب فلا يتمشى ذلك كما لا يخفى اذ يمكن ان يتصور الشئ برسمه مثلا ويطلب التصديق بوجوده وما ذكروه من ان التعريف اللفظى الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى غير مسلم فان من سمع لفظا ولم يعرف معناه فهو انما يطلب بالقصد الاول تصور ذلك المعنى وانما يطلب التصديق بان اللفظ موضوع بهذا المعنى بالعرض ليجعله وسيلة الى تصور المعنى وذلك ظ نعم المطلب فى علم اللغه هو التصديق المذكور وهو ليس من التعريف اللفظى وان شابهه الصوره **قوله** واعلم انه اراد بالماهية الحقيقية لعلم بما مر انه فلا نعيده **قوله** اعنى التصورات الكاملة والتصديقات اليقينية قد يقال لم يدل كلام الش على هذا التخصيص ولا يتوقف البيان عليه فالاولى تركه وتوجيه كلامه انه لم يدع حصر البيان فيهما بل انما خصهما بالذكر اشعارا بانهما هى الكمال المعتد به لا غير ولا شك انه يعلم من بيان الش احتياج الناس الى المنطق فيهما ايضا **قوله** فاجاب بان ما ذكرناه الخ لا يخفى ان لهذا السؤال اجوبه اقوى مما ذكره

السهو مت ضعيف

كما سيجئ

ذكره السيد قدس سره فى حواشى شرح التجريد

التخصيص التصورات بالكاملة والتصديقات باليقينية لا ان الغرض الاصلى من المنطق ان يكون تحصيلها والتمييز بين الكاملة وغيرها

هذه الحاشية لم توجد فى بعض النسخ وتلك ليست مما لا بد منه ببيان كما تقدم هذه الحاشية على قوله بل استدل الخ

اذ يمكن

اذ يمكن ان يقال ان الحقيقة لا تختص بالموجود الخارجى بل يشمل الموجودات فى نفس الامر وان لم تكن فى الخارج وقد سبق من المحشى ان المنطق موجود فى الذهن بذاته وهو يجرى مجرى الوجود الخارجى وان يقال بعد تسليم اختصاص الماهية الحقيقية بالموجود الخارجى ان المنطق يتعلق بالعلم ونفع العلم والمعلوم موجود فى الخارج بناء على القول بالشبح كما هو مذهب الش او يقال بعد تسليم كون العلم عين المعلوم بحسب الماهية ان القول بوجوده فى الخارج مبنى على ظاهر الامر مسامحة وان كان التحقيق خلافه فهذه اجوبة كلها اظهر مما ذكره الش ولعل الشارح ذكر هذا الجواب على سبيل التنزل بطريق الاستغناء **قوله** بل استدل على وجوده بثبوت احتياج الناس اليه فى الكمالات الانسانية وقد يتوهم ان فى هذا الاستدلال دورا لان الاحتياج اليه انما هو من حيث هو محتاج الى الماهية البسيطة فانتاجها بها يكون دورا وقد يدفع هذا الوهم بان ثبوت الاحتياج اليه لا يستلزم الوجود الخارجى لان الاتصاف بالحكم حال العدم وانت خبير بان هذا اعتراف بفساد الاستدلال اذ ح لا يصدق الكبرى وهو ان كل محتاج اليه فى تلك الكمالات موجود بل الوجه ان يقال كونه محتاجا اليه فى الكمالات الثابتة من المعقولات الثانية التى لا يتوقف على وجود موصوفها فى الخارج بل فى الذهن لكنه يستلزم وجود الموصوف فى الخارج كما ان الوجوب من المعقولات الثانية وعلم منه الوجود الخارجى كذلك فيتم الاستدلال من غير دور وقد علم من ذلك ان الماهية المركبة الخارجية متاخرة عن الماهية البسيطة الخارجية والذهنية عن الذهنية

جواب اقوله ومع الدور وهو الاكثار
نه عده الاستلزام وقع دور الخب
مع التخلف اليه وعله وعدده الاصل
ما عده الغرض حتى يلزم الدور م

واعلم ان تأخر الغاية المركبة عن العلية البسيطة بحسب الواقع اعني تأخر
ثبوت الشيء للشيء عن ثبوته في نفسه في الخارج او في الذهن مقدمة مشهورة
عند المتاخرين **قوله** من تصور الغاية من حيث انها مرتبة لا خفاء في ان
البصيرة انما تحصل بالتصديق بترتبها لا بتصورها بالوصف الترتبي ثم
العبارة ولعله اراد بذلك التصديق بالترتب بان يكون التصور بالمعنى
الاعم فيكون المعنى العلم بها من حيث انها مرتبة وقد اطلق العام واراد
به الخاص اعني التصديق ولا يخفى ما فيه من التكلف لاسيما وقد اجرى
العبارة بعينها في الماهية الحقيقية للعلم التي هي تصور ساذج بلا شبهة
قوله وقد يدفع التكرار في البيان قد يوجه بانه لو لم يقدم بيان الحاجة
وقدم بيان الحقيقة اي الماهية الموجودة لم يكن بد من اثبات وجودها
بالدليل لعدم بداهته فاما ان يثبته بهذا الدليل وهو بعينه بيان الحاجة
فلم يكن ذلك تقديما للغرض واما ان يثبته بدليل آخر فيلزم التكرار
في بيان الحقيقة لكان ما يصح التعريف بها مذكورا مرة بعد اخرى لذكرها
اولا والسياق بيان الحاجة اليها ثانيا وفيه نظر لانه ان اريد انه يلزم
ذكره مرة بعد اخرى صريحا فهو غير ظاهر اذ لو عرفها اولا ثم قال وهي
موجودة لان الناس يحتاجون اليها في الكمالات الثانية وكل ما يحتاج
اليه فيها فهو موجود لم يلزم تكرار في التعريف اصلا وان اريد انه
يعلم ضمنا في بيان الحاجة مرة بعد اخرى فهو ليس بمحذور حتى يحترز
عنه لان سوق الكلام لغرض من الاغراض على وجه يشعر منه

بما ذكره صريحا نوع من تكثير الفائدة لانه زيادة في المعنى لا يحوج الى زيادة
في اللفظ فلا يحسن الاحتراز عنه والظاهر ان المراد بالتقديم الابتداء
بذكره فلا يرد ان بعض المقاصد الثلثة وهو ترتب الغاية غير مذكوره صريحا
بل في ضمن بيان الحاجة وح لو لم يبتدء ببيان الحاجة بل ببيان ترتب
الغاية مثلا ثم ذكر حقيقتها لم يكن بد من اثبات وجودها فاما ان يبادر
ذلك الدليل تفصيلا او اجمالا او يتمسك فيه بدليل آخر وعلى التقادير
يلزم التكرار في البيان وكذا لو ابتدأ بذكر الماهية الموجودة واقام
هذا الدليل او دليلا اخر على وجودها ثم ذكر ترتب الغاية
لم يكن بد اما من الحوالة لا بيان الحاجة واما من اقامة
الدليل على التفصيل فيلزم التكرار فتامل **قوله** الخ
ما يخل اليه تلك المقاصد اي الخ ما ينتهي اليه
توقف مجموع تلك المقاصد لا الخ
ما يتوقف كل منها عليه فتامل
تمت الحاشية الجلالية على
الحاشية الشريفة على
شرح المطالع
بعونه
ومنه
م

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قيل لم يرد به معناه   مراده بالزيادة في الجواز الزيادة بوجه ما وذلك ليس منحصر
الشيء كلامنه بل هو جائز في المعنيين الحاصلين بالاضافة اذ الزيادة بوجه ما ثابتة
جميع اقسام البداء مطلقا فذلك يحقق الزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة مع
قطع النظر من الاضافة وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه
فمعنى الاول لا يحقق في احد او يحصر في فرد واحد فافهم   بل وان لا يكون المكتوب
بصورة على آله   هذا هو الظاهر فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وآله
بلفظ على ويرودون في ذلك حديثا والنكتة هو بعد والاختصار ولا حاجة
في هذا العطف لاعادة الجار وانما اكتفى لعلامة مع اشتراك غيره في استحقاق
الصلوة اكتفاء بالاصل لزوم الاختصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال
كما في القرينتين الاولين   واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل
قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس
بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل باكثر احوال المبدأ
وان لم يستقل ببعضها كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال
المعاد وبعض احوال المبدأ مما لا يستقل باثباته العقل لكان اظهر واقول الظاهر
ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الاقصى لعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو
المتبادر عند الاطلاق لاهل الشرع وفي عدم استقلال العقل باحواله وبقاء النفس
بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسماني وان كان له نوع تعلق به ولذلك
لم يذكره المصنف في بحث المعاد بل ذكره في قسم الجواهر ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح

اشعار

اشعار باستقلال العقل بجميع احوال المبدأ فانه ما ذكره انه يستقل به العقل و
ذلك اعم من جميع احوال المبدأ او بعضها وعدم استقلال العقل ببعض احوال
المبدأ لا يقدح في الترتيب اذ لا ينتظم تقديم النبوات على احوال المبدأ مطلقا
وكيف يتقدم اثبات الارسال على اثبات وجود المرسل ولا يلائم ان يسقط النبوات
عن احوال المبدأ وجعله هذا التقابل اظهر موقوف على كون احوال المعاد
الجسماني اكثر من احوال الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا توقف له على ذلك
لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال المعاد الروحاني لانا نقول هذا
كلام على السند الاخص اذ على هذا التقدير يتوقف على اثبات كون هذا البعض
من احوال الجسماني اكثر مما يستقل به العقل من الروحاني وهو ايضا غير ظاهر
كما ذكره الشارح الجليل سلمه الله اظهر في اثبات المقصود واحوط في التجنب عما لا ابهام
فيه   في المعارف الالهية اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بوضعه
ثم لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور   عن احوال الممكن المنقسم
الى الجوهر والعرض اقول ظاهر العبارة ان البحث في قسم الامور العامة مقصور على
الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن احوال الوجود والماهية وغيرهما مما هو
متناول الواجب وقد صرح بذلك فيما بعد حيث قال لما اورد كلا مما يختص
بواحد منها في باب احتاج الى باب لموضوع الاحوال المشتركة اما بين الثلثة او
الاثنين فانه صريح في ان البحث عما يتناول الواجب والممكن من احواله احوال
الممكن اعم مما يخصه او يعمه وغيره كما ان المراد بالامور العامة اعم مما يخص
فقط او ايهما مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم في المقصد ابتداء روما

للاختصار، مع ان مناط الغرض من ذكر الحصر والترتيب لا يختص بقسم من
اقسام الموجود لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض
وكذا الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانه يوجد في الواجب
والجوهر وكذا الكلام ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلث
او في جميع افراد القسمين والصفات السبعة لا يوجد في الاعراض اصلا ولا
في المجردات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول
نعد الاعراض من عدم ولا لو اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يشترك
فيه الثلثة كما صرح به الش وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين لجواز
خروج الكثرة وبعض ما ذكر في الكم وايضا يلزم خروج العلة المادية والصورية
وغيرهما ويمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب
ان يبحث عنها في هذه القسم اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها
على وجه العموم بل يبحث عن انواعها فقط نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على
هذا الوجه لبحث في هذا القسم ويؤيده ان المعلوم والمخبر عنه والمعبر عنه وغيرها
داخل في تفاسير الامور العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق
الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر لا يقال لا
يبحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض لان البحث منه هناك تم بل نقول
ذكر ما يتعلق من احواله هناك على سبيل المبدائية لا من حيث انها مسايل
حكمية ما في الباب ان الش ترك ذكر هذه المسايل في قسم الامور العامة كسائر
المسايل المتروكة ثم ذكرها على وجه المبدائية في قسم آخر كسائر المبادي والاحكام

فيها

فيها ولا مخالفة للاستحسان في العلوم اما لم يذكرها في الامور العامة لجعل في
قسم الاعراض عليها بناء على انها مبادي مخصوصة لتقليل من المسايل فالحوالة
عليها في هذه البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار لا يقال هذا لا يختص
بقسم من الموجودات فليس احوال المبادي مخصوصة بالبعض لانا نقول هب ان
كان كذلك لكن معظم الحاجة الى احوال يندفع بحث الكثرة فلا يبقى كثير اعتداد
بها من هذه الحيثية بل انما يبقى الاحتياج الى ذكرها في مباحث نوعية فلذلك
لم يبق ما يلتفت الى ذكرها في مسايل الامور العامة بل انها اوردت على سبيل
المبدائية في قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم انه سيتحرر ان الامور العامة
اي المشتقات وما في حكمها وح فيندفع هذا السوال ظ لان المبحوث عنه
في الاعراض هو نفس الكم لا المتكمم الش بل الذي هو من الامور العامة وبه
يندفع ايراد آخر وهو ان الكيف يعرض للجواهر والاعراض مع انه مذكور
في الامور الى نسبة وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض الجوهر والعرض اذ
الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض السطح
في الاشيا يعني يكون هي مع ما تقابله قلت ان اراد بالمقابلة في
قوله هي مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف والسلب
والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام
ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والآخر الضرورة في الطرف
الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة
الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان

ازاء مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الشقين مع
الاحوال المختصة بالآخر بين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي
فانها من مقاصد الفن الاعلى بل المراد بقسمة انها مع مقابل واحد يتعلق
بكليهما غرض علمي كما يرشد اليه قوله ويتعلق بكل واحد من المتقابلين و
تلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبرت لكل منها مقابلا واحدا فكما ان
هو موجود شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الا فرضيا يتعلق به غرض
علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة
مثلا فتأمل فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود مقتضى لا حاجة
الى التزام ذلك بناء على تقديره فان العدم من احوال الموجود ومشترك بين
الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد به ما بالغير او المطلق الشامل لما
يتقابل المتبادر من العبارة ما يخص الموجود او ما يكون من احوال الموجود من
حيث هو موجود وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فتخرج الامكان
فنظائره وان اريد ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا بمعنى
انه لا ينافي الوجود انجر عنه ان العبارة لا تدل عليه وذلك اصطلاح والمباحث
على هذه الارادة حتى يلتزم لاجلها كون بعض المباحث تطفلا فان قيل
ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهني من احوال الجوهر والعرض بل لا
يتصف بشيء اصلا بحسب نفس الامر كما صرح في بحث المجهول المطلق قلنا قال
السيد في حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية
وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن مطلقا

لوازم

لوازم الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا
ذهنيا بل ارتساما ما في قواها فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجوده الذهني لتصور
كون الحكم صادق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا
له في الذهن على الحال محتاجا احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق
او لاحق او بعض الاذهان هذا كلامه وقد جوز السيد بعض تلك الاحتمالات
في ذلك الموضع ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون
البحث عنه تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات
بالوجود المطلق او الذهني وان كان دائما لكنه ليس واجبا لذات تلك المفهومات
بل ممكنا وقد صرح ايضا السيد قدس سره في بحث المجهول المطلق ومع سلب
ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من احوالها الممكن الثبوت لها ولا يشترط
في حمل الاحوال على الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلتزم لاجلها كون البحث عنه
تطفلا مع انه من متون الفضل به وبعد البناء والتي يكون البحث عن العدم الخارجي
اصلا من غير ريبة فالتزام كون بحث العدم مطلقا تطفلا فرسه مع انه لا حاجة
الى التزام ذلك في العدم المطلق والعدم الذهني كما عرفت قوله الامكان
قد اخذ فيه تطولات المواد الثلث لا تختص بالوجود بل تتحقق في كل محمول نسب
موضوع كما حقق في موضعه فالامكان الاخباري عبارة عن سلب الضرورة عن
الاخبار عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان منع قل
يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه يرجع الى
سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته وفيه نظر فان الثبوت المذكور معنى

بما يطلق وهو الثبوت النسبي وقد جعل هنا آلة لملاحظة الطرفين والمعرف هو وجود
الشيء في نفسه مطلقا بقرينة انه لا يجوز المطلق الشامل له وللنسبي فيكون تعريفا بما
يصدق عليه والاستحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما تم في صورة النزاع
فلانه قد اخذ الكون اه قلت للمعرف ان يقول الكون المأخوذ في التعريف
هو النسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على انه هو الكون
فانهما من المترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة
لا يقال قول المحشي بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف
مطلق الوجود الشامل للحقيقي النسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود
خفي شامل للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى التقدير ان يكون المعرف مطلق
الوجود الشامل للحقيقي النسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق
هو عليه ولا يلزم منه دور كما مر لا يقال النسبي هو الكون في نفسه مع قيد هو تحقق
الصفة التي يثبت له لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق بثبوت
الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع للقوم ثم على هذا التقدير انما
يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين كما في الاشتراك
التام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا فان
قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو يشتمل على مطلق
الثبوت في نفسه الذي هو المعرف قلت على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا
ولا يكون تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون
عليهما بحسب وضعين على انا لا نم كون ثبوت الشيء على صفة بعين ثبوت الاتصاف

في نفسه وان فرضنا استلزامه له فتامل   وسلب الكون في تعريف العدم قلت
لا بتقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون حينئذ ترادف لتفاوت بالاجمال
والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق والاولى ان يقال العدم مرادف
للسلب والكون مرادف للوجود واذا اخذ العدم معناه على الوجود كان سلب الكون
مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بالقرينة المقابلة والشهرة
في هذا المعنى   ويتوقف على سلب مفهوم الوجود اي بحسب التصور وهو ظاهر
يرد ما اورده عليه الشارح في الحاشية فتدبر   والمعتذر عنه اه اقول فيه بحث
اما اولا فلانه نتعقب بهذا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين
مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف معنى
اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود وان جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود
بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف
بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
مفهوما الوجود والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف
باجزائه كما في سائر المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول ان ما علم من اللغة
انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو الثاني
وعن الثاني ان تفصيل معنى الموجود الى المعنى المشتق منه والصيغة معلوم
من علم اللغة والصرف اذ الجزء الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس
ذلك من وظايف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى

التعريف الصناعي بل في التفصيل الذي هو معلوم من اللغة فليتأمل فيه والوجه
الاعتذار على ان تعريف المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض تعريف المبدأ
بالمبدأ شايع لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكر   او لانها اطلقا عليهما حتى
آه بل التحقيق ان الامور العامة مطلقا هي المحمولات وذكر مباحثها استطرادية مشهورة
ولتوضيحه قوله فيما بعد لتحقيق الامكان وحاجة المحل واستحالة التناقض وقوله
والاتحاد مفهوم نقيضه على ما سبق هناك   ثم ان اجيب بشيء آخر
اقول هذا في التعريف الرسمي غير بين فان مفهومي المشتقين اذا كانا متساويين
وان لم يصدق المبدأ على المبدأ فلم لا يجوز تعريف احدهما بالآخر كالضاحك
والمتعجب لا يقال المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يجوز
تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه على افراد المعرف وحيث
اطلق الصدق على المعرف في كلامهم فمرادهم ذلك على انا لا نسلم ان المتعجب لا
يصدق على مفهومه اعني مفهوم الضاحك لا بشرط شيء فان الاتصاف للافراد
مستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط شيء بل الاتصاف فيهما بعين الاتصاف فيهما نعم لا يصدق
على المفهوم المقيد بالاطلاق او غيره من الامور الذهنية فليتأمل   ولما
اذا كان آه لا يخفى عليك ان هذا المشتق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة
بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في
القسم الاول فيتم كلام المعترض غير مقصود ولا يرد عليه ما اورد عليه لانا نقول
ان تعريف كل مشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ قوله يجوز تعريف الحساس المتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق

عليه

عليه الحساس لا المتحرك بالارادة الذي هو معنى المشتق ولو قصد به تعريف لم يصح
لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية كما قرره المعترض وكلام
المستدرك ينادي على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود يشتمل على
شيئين آه فانه صريح في ان غرضه تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف
للمأخذ بالمأخذ واما قوله وتعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل القسم
الاول فنقول الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا التعريف
وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه
لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الموجودات بحيث يمتاز عن المعدومات
فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني
لكان تصويرا لافراد الموجود بوجه يميزها عن المعدوم وذلك غير مقصود
في هذا المقام قطعا بل الكلام ههنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الموجود
بما هو موجود ثم كون امكان الخبر عنه غير محمول على الوجود خلل آخر في التعريف
لو لم يشمه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه فافهم   مثلا اذا سئل آه
اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب العرضي في الجواب
اصلا اذ الكاتب عرض للانسان الذي هو المسئول عنه فلا يصح وقوع العرضي
في جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حده وجنسه ونوعه
هذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم
حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب
ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل

الى البسيط والمركب وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب
حتى لانا ما لم نعلم شرح قول القايل بل عنقاء مغرب موجود لم يمكن ان نحكم
عليه بالنفي او الاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب الشرح للاسم قبل مطلب هل
وما لم نعرف ان الشيء موجود وثابت لم يمكن ان يحكم بذاتياته اذ لا يكون للمعدوم ذاتيات
حقيقية فلذا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح
هذا الحكم لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب هلية البسيطة ثم اخر المطالب
وبهذا قد ومن صرح به الشيخ عمر بن الميلاني في رسالة له في تحقيق الكون والكشف
حيث قال مطلب ما هو سؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب بحده اما
او برسمه واما شرحا للاسم وتبيينا ولا يكون هذا المطلب متأخرا الجواب المجيب عن
طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب ما المجيب اي بماهيته او بما يراد منه
ذلك الشيء او من قاله فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة على ما صرح
وهو عنده غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع او الاصطلاح
كما صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين
ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلثة فان
المحصور انما هو بحسب الحقيقة فاستمع ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق
فان لم توجد او رد به لها هذا دليل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب
اذ لا اعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب
نوعي او التفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والشارح في اولى فان وضع المفرد
قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن ههنا علم ان لا ترادف بين العدم والسلب

الكون

الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك بل يمنع كونه متصورا ايضا
اعترض عليه بانه ان اراد انه يمنع تصور افراد الوجود والعارضة للماهيات
بكنه الحقيقة فيرد عليه ان ليس للوجود عروض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا
كما سيجي بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهي
المسمى بالوجود وسيشير المصنف الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات الماهيات
افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي نفسه مضافا الى الماهيات فتكون
حصصا وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات
امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصصه زايدا على الماهية عارضا
لها مما لا سبيل اليه فاذا كان الوجودات حصصا لذلك المفهوم كان ذلك
المفهوم لوجهها بالقياس اليها ثم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الامر وحكم
بانه كنه حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهي
نفسه بكنه الحقيقة ففيه ان المصنف سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا
فصل فحينئذ ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه ماهيته ليس الا نفسه كما في
ساير المفهومات البسيطة في العقل ولا يخفى فساده اما اولا فلان الشارح منع
ههنا كون الوجود متصورا بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات
حصصا لا افرادا حقيقية فلا بد من اثباته بالدليل او ليس ببديهي او لم
يعترف به الشارح اصلا فان ما ذكره من قوله واثبات ان في الموجودات
امرا مع ليس فيه اعتراف بذلك الامر بل هو صريح في ان اثباته محال او دليل

عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه واما ثانيا فلان كون
تلك الامر او حصصها وكون ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها
متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت
بعد بل اصل الكلام الاخير وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم
بداهته اصلا كما في ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا
كونه امرا منتزعا سواء انضم اليه البساطة او لا قوله فطبيعة ذلك المنتزع
قلنا هذا الدليل على حصول كنهه لجواز كون تلك الامور حاصلة في الاذهان
بامر مساوية لا بكنهها لانه لنفي ذلك من دليل وتلك الاجزاء معروضات
كون تلك الاجزاء معروضات الوجود دائما على ان الظاهر ان الامر الزائد هو
الهيئة الاجتماعية فذكره استظهار لان غاية الامر على هذا التقدير ان
يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فتكون تلك الاجزاء معروضات له
وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات
له على ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو في
مرتبة هذا الشيء في الحد ولا في عارضه عارضا ولا معروضا فلا يكون
هناك تركيب لا في الوجود ولا في معروضه ولا في عارضه بل في امر اجنبي
عنه فيكون الخلف افحش وذلك بالبديهة اولا اذ حينئذ يجب لانه
كان عدم تكرر المشقة قليلا كان اشتباه النظري بالبديهي قليلا لان
هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كانت مشقة الكسب اولم
والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة

مع انها قد كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال امر قليل الوقوع
فيكون الوقوع قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الى حصلة فهي مبني فحصول المشقة
لا يمكن في الغالب عن ذكرها مع تحصيل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون
الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة
بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فتثبت او لم يكن وان
كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع
عند العقل فاحتمال الوقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه فتامل
واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من
العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد
الوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم نقيضه اللاموجود وهذا بين
القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في
الحواشي والجواب ان التردد ان التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع
تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في
الخارج على فرض التسليم ليس شيئا بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه وايضا
الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود
بهذا المعنى تحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود
انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات
وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم

من بجزء وذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الوجودات
منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم وح فالسؤال ان حرر بانه يلزم ان
يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم
الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع
في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب بمغايرة الاعتبارين كما في ساير المفهومات العامة
ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق ولا يجزم بالانحصار في
قولنا الشيء اما اه لا يخفى عليك ان معنى العدم على التقدير عدم اشتراك
معنى رفع وجود وجود وح معنى قولك الشيء اما موجود او معدوم اما موجود متصف
بوجود خاص او يسلب فمعنى العدم الخاص ح سلب وجود خاص لا سلب
الموجودات باسرها فالحصر عقلا والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود
خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا فظهر فايدة توسيط الحاد مفهوم
العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا ولا يكون
الترديد بينه وبين الوجود بوجود خاص حاصرا بالخلاف ما اذا كان العدم
متعددا فان مفهومه ح رفع وجود خاص فيكون الترديد بينه وبين ذلك
الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا اريد حق
الوجود الى حق سلب الموجودات مطلقا لا يقال ما سلب عنه وجود خاص
لا يكون معدوما لجواز ان يكون له وجود آخر لانا نقول على التقدير ان يكون
العدمات متعددا يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما بين ولا يكون معناه

سلب الموجودات باسرها وان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا
المقام فان الغرض هاهنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع
الوجود الخاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا الغرض
آخر فلا بد في اثبات المط من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر
المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود وجود فلا
بد من اخذ المقدمة الاولى اقول الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوي سلب
جميع الوجودات كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا قيل زيد
معدوم لم يفهم منه سلب معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم يناقض
ذلك لذلك قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه
العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لانهم يفهمون من العدم معنى ينافي جميع الوجودات
ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا بحسب
تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم
الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير
كونه رفع الوجود المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة
العدم على التقدير التسليم لا يقدح في المقصود والعدم توقف الاستدلال عليه
او تحصيله انا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئا من الموجودات وانكار
ذلك مكابرة فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه وبين الوجود
حاصرا ولا حاجة في ذلك الى التمسك بوحدة العدم فان قلت حاصل
الشارح في ذيل هذا المبحث في جواب لا يتم انه على التقدير تعدد العدمات يكون

لكل وجود خاص عدم خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون معناه
رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع الوجودات لا يناقض
الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه اضطراب لان اوله مبني
على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات وآخره على خلافه قلت الشارح منع
منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير
تعدد العدم واسنده الى انه يتحقق التناقض لكل منهما بين امرين فقط
وعدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقائض للوجودات
الخاصة لاستلزامه محذورا آخر لا يضره اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلك
المحذور ولا يصح كونها نقائض للوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها نقائض
لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول كما يظهر بادنى تامل
هذا توجيه كلام الشارح واما السيد المحقق قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود
سواء كان خاصا او مطلقا ورد اي على تقدير تعدد العدم يكون التردد بين
كل وجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة
القائلة بوحدة العدم وانت خبير بان ما ذكره الشارح ليس الحقيقة اختصارا
للدليل بل تركا للمقدمة واسقاطا للمقدمة اخرى مكانها كما ظهر من التقرير
حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من الوجودات فلا
استدراك في اصل الدليل فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة
لظهور ان معنى العدم كذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه
اذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته وان حذف في الذكر اعتمادا على ظهوره

فلا استدراك في التقرير الاول كيف وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال لتوهم صحة
الحصر بناء على ذلك الاحتمال وكفى به فائدة فتامل جدا ويمكن ان يقال
قلت هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان مفهوم السلب واحد
لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد
متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين آه اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه
رفعه ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد
المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم
نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس
الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم
بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب
الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار
لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه
بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت
سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار
عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في
قوة الموجبة قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد وقد استدل على تلك
المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان
يورد عليه المنع ان قيل المنع والا فيقبله وانما قوله ان كان السلب

خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن بمقتضاه لتجويز العقل
خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلب اخر فان امتنع ذلك فلا يكون للنقيض ما
مفهوم منهما وذلك مما يرفع التناقض منهما بدا وهناك نظر دقيق وهو ان
يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس بمقتضيا الوجود
لجواز اضافته الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد
مفهوم سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فمسلم والدليل لا ينطبق عليه لان
سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلكون متعددا لم يلزم تعدد السلوب
بعدد ما تقابل الوجودات المضافة هي اليها لان السلب لا يضاف حقيقة الا الى
الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون
اعتبار ثبوتها في نفس الامر او لغيرها او لثبوت غيرها لها فالسلب ح اي مفهوم
اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على
لانا نقول يراد انه كذلك لكن الا باتي بحاله لانه ح لا يلزم من تعدد والعدم تعدد
السلوب بعدد ما تقابل بالوجودات التي هي مضافة اليها فتامل تعرف
والمقصود انه لا يلزم اه الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكره من
شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ
ليس مطلق ساكت وهو لا يصدق عليها فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض
دون وجود البعض الاخر منها فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم
تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر

والاعراض خارج عن المقسم قلنا هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح فان تلك
الوجودات ليست افرادا لقيد القسم لمعنى الممكن بل هي مضافة الى افراد
قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد لمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله
لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة
لا جواب لها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم
ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قيد
القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجودات هي
مع ذلك مستند فيه باب في عناية وهي ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر
ووجود العرض الى اقسامهما فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين سلوكا لمسلك
الاكتفاء الشايع في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مستدركا كما لا يخفى عند ادنى تامل ولا
يريبك انه يكون ح غير الجواب الثاني لان الثاني مبني على القسم الاول بعين
كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة عن
الطبايع السليمة المستقيمة في مقام التبيين غير مستنكر او الغرض منه دفع الا
المتبادرة الى الوهم التي يغلب مزاحمتها العقل في الجزم بجانبه عليه في تقتحم
هذا المقام غير جاذل فيه الاقدام فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى
البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم تتحقق مفصلة لا يلزم
الانتهاء الى البسيط فان المركب منها ح منحل ذهنا وخارجا لا يتحقق
التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى الا اجتماع البسائط

الامر انه اذا كان مركبا موجودا اقتضى البسيط الموجود وان كان معدوما
لا يقتضي وجوده لانا نقول معنى المركب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي
تلك الاجزاء العقلية فتلك في الحقيقة اجزاء تحليلية فان الماهية لا يحتاج الى تحليلها في
الوجود اصلا اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانه يمكن ان توجد فيه بنحو اجمالي
من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المعرف المرسوم له بحيث لا يوجد في
وجوده ثم يحصل اليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني
مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود ولم يلزم انتهائها الا الى البسيط
اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير
الى غير النهاية وسنزيدك تحقيقا لهذا في بحث تجزي الاجسام لان
البسيط مبدا المركب آه لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب
مطلقا لان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان يكون المركب
لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه
والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمال كل
احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الالف لا بد فيها من الالف الواحد
ثم الالف الواحد يشتمل على احاد اخر لا تكون الفا ويجوز كون كل واحد
من تلك الاحاد ايضا مشتملا على احاد ولا يكون منتهيا الى احاد وهكذا الى غير
النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وهذا انما يتم لو كان
اشارة الى بطلان التالي فان ما اورده متوجه على كلا الدليلين كما مر مفصلا
ويؤيده قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني

لعدم

لعدم فلا يتم هذا الدليل فافهم ان اقتضى العروض لقائل ان يقول لا
يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعضها الماهيات والجزئية بالنسبة الى اخر
والعروض بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء
الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ
لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه لو يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي
له فلا يكون متواطئا هذا خلف فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك
فيرجع الى ما ذكره الشارح كما نفصله بعد وانما يلزم ان لو كان الوجود
متواطئا فانه لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطئا
بالقياس الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من
اقتضاء الوجود النفسية بالنسبة الى بعض والجزئية بالقياس الى آخر اذ حينئذ
يظهر الفرق بين صورة التواطؤ والتشكيك لا يقال يجوز التعرض
لاقتضاء فان الوجود على تقدير التواطؤ لا يكون نفسا للبعض وجزءا للبعض
آخر وعارضا لآخر سواء كان ذلك الاختلاف بمقتضى الذات او لاجل خارج
او اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال المعلل ان الوجود اما ان
يقتضي الدخول او يقتضي العينية او يقتضي العروض وعلى التقادير يجب ان
يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها
ومنع الملازمة اعني كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضي الدخول
والعروض والنفسية فاثبت في البعض دون البعض فلا [illegible] لكن
يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال الثلثة كان كل حصة

مخصصة متصفا بتلک الاحوال فیکون وجود الواجب ای الحصة المعینة مثلا مقتضیا
لبعض الماهیات جزء لبعضها منشأ لبعضها لامتناع تخلف مقتضی الذات
عنها فتامل وأقوى ما ذكروه اقول التشکیک اما بالاولویة او الاقدمیة
او الاشدیة والاضعفیة او الزیادة والنقصان اما انتفاء الاولین فی الذاتی
فلاستواء نسبة الذاتی الى جمیع ما هو ذاتی له بمعنی انه لا یختلف بالاولویة و
الاقدمیة وهذا ضروری ولا یخفی انه لا یتوجه علیه النقض بالعارض لجواز کونه
اولی بالنسبة الى البعض بان یکون مقتضی ذاته او اقدم بان یکون اقتضائه
به علة لاتصاف الآخر به ولا یجری مثل ذلک فی الذاتی وهو ظ کیف والذاتیات
غیر مجعولة واما انتفاء الاخیرین فلان الاشد والازید اما ان یشتملا علی شیء
لیس فی الاضعف والانقص اولا وعلی الثانی لا یکون فرق وعلی الاول اما ان
یکون ذلک الشیء معتبرا فی الماهیة اولا وعلی الاول لا یکون الاضعف
والانقص من تلک الماهیة ضرورة انتفاء الماهیة بانتفاء جزئها وعلی
الثانی لا یکون الاختلاف فی الذاتی بل فی الخارج وهو خلاف المفروض
ولا شک ان النقض بالعارض لا یتاتی ههنا ایضا اذ فیه علی التقدیر الاخیر
لا یلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شیئین فی عارض
معین کالسواد مثلا فلا یکون ذلک الا بان یقوم باحدهما سواد اشد
وبالاخر سواد اضعف فنقول ان کان التفاوت بین السوادین فی نفس
ماهیة السواد او اجزائها لزم التشکیک فی الماهیة او الذاتی وان کان فی
امر عارض لهما لم یکن التفاوت بین الشیئین فی السواد بل فیما یعرضه وهو

خلاف

خلاف المفروض قلنا اذا نقل الکلام الی ذلک العارض وهکذا او ینتهی السوادین الی
اما ان یتحدا فی نفس الماهیة او یختلفا فیها وعلی الاول لا یکون التفاوت بینهما
من حیث الذات کما زعم والتفاوت فی عارضیهما خلاف المفروض وعلی الثانی
لا یعقل کون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهیات المتباینة لا یقاس بعضها
الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا یعقل کون الحرکة اشد من السواد قلت الفرد
ان المختلفان بالشدة والضعف مشترکان فی الماهیة الجنسیة مختلفان بالفصل
المنوع منه (؟) فان الشدة والضعف مستندان الی منوعهما والمقول بالتشکیک
هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الی معروضهما کالاسود مثلا بالقیاس
الی الجسم وذلک مفهوم واحد اقول معنی کون احد الفردین اشد کونه بحیث ینتزع
منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ویحلله الیها بضرب من التحلیل حتی ان
الاوهام العامیة ذهبت الی ان السواد القوی متالف من امثال السواد الضعیف
ومعنی الازید ایضا کونه بتلک الحیثیة الا ان الامثال المنتزعة فی الاشد لیست اجزاء
متباینة فی الوجود ولا فی الوضع بخلاف المنتزعة من الازید فانها متباینة اما فی الوجود
او فی الوضع او فیهما معا فالتفاوت بین العارضین بالذات بمعنی ان احدهما
ازید واشد من الآخر لا بمعنی ان حقیقة الجنس کالسواد وفی هذا المثال فی احدهما ازید
واشد اذا اتقنت ذلک ظهر لک انه لا نظر الایراد (؟) وزیادة تحقیق التشکیک
بحیث ینقطع وجوه التشکیکات ههنا مقامین احدهما ان الذاتیات لا تقبل
التشکیک وقد مر دلیله والثانی ان الاشد والاضعف یختلفان بالماهیة ودلیله
ان ذلک الاختلاف لیس بالتشخص فقط او فی کل مرتبة من مراتب الشدة والضعف

يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك تكون ذلك الامتياز بالعوارض اوبامر اخر
يحكم حكم ساير الحقايق التي تحكم باختلافها في ذاتها فان الاحتمال قايم فيها والامر
غير مشتبه على ذوي الحدس الصايب اذا تمهد ذلك فالمعترض بالذراع والذراعين
ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقداريتها احدهما ازيد من الاخر
دون مقدارية الاخر بل احدهما ازيد من الاخر لا مقداريته كما قال الشيخ في طبيعيات
الشفا في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته
واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من
كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى تشاركه اما الثلاثة
اشد ثلثية من ثلثة ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد
واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول
الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد والازيد الذي منع
كونه في الكم ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد والانقص
الذي منعه لا يمكن فيها ذلك وقال في الفصل السابق عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة
هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا في ساير ما يشبه ذلك هذا وكتب
القدماء مشحونة بنظاير ما نقلنا من الشفاء وان اورد في المقام الثاني فلا يخفى
الا ان يرتكب انهما مختلفان بالماهية كما في مراتب الاعداد وهو مخالف لما قرره
من ان القسم الغير منه انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية او فرق بين الزيادة
والنقصان في الاعداد وبينها في المقادير بان الاول يستلزم الاختلاف
بالماهية دون الثاني فليتامل فان قلت يمكن ان يقال ان القدر الزايد في الذراعين

ليس الا فردا من ماهية المقدار موجودا بالفعل كما في الذراعين المنفصلين او
بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزيادة
في ماهية المقدار فان صدق تلك الماهية على الفردين على السواء بل في الخارج
فان كونه على هذا الحد او على حد اخر امر عارض لماهية المقدار يتبعه عارض
اخر هو نسبته الى ما هو على حد اخر بالزيادة والنقصان فعليك بالتوجه التام
مع التجرد عن العلايق يتجلى عليك وجه الحق من حجاب البيان ويتجلى لك صبح الصدق
من افق العيان ولقد اطلنا الكلام وكنا جنايا في زوايا المقام وعسى ان
يفي بحلها في رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى اقول ليس الذي
ما لا سبيل اليه فرض هذا القايل بيان حال الايراد والاشكال فلا يرد عليه وكيف
لا لا لانم ان التعقل هو الوجود الذهني فيه خلط اذ هو منع في طبيعة الاثبات
لا المنع لا يلايم كلام المتن ثم انت خبير بان حمل التعقل في كلام المتن
على التصديق غير بعيد كيف وبعضهم قسم التعقل الى التصور والتصديق
فلان نسلم هذا في قوة منع المنع ولذلك نزل عنه بقوله ولو سلم فيما الدليل
ثم نزل عن ذلك المنع ايضا بقوله ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل
الا ان يخفى ما فيه من الخلط اذ هو منع في طبيعة اقامة الدليل وكلام الشارح
في خلافه قول القايل كما يفهم من الشرح نظر في جواب هذا السؤال وهو ان
على ما ذكره كما لا يخفى على من تطرف اقول هذا بعيد ثم اقول لا استدراك
في ذلك على القايل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقفت تماميته على المقدمتين
في صحة دلالته وانما كان الاستدراك لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين

حمل كلامه على ان تمام الدليل متوقف على المقدمتين حتى يكون تفصيلا للمنع
لا استدلالا كما عليه كان خلاف الظ لا سيما في بعض النسخ نعم بعد ان يثبت
مقدمتان الثانية ان هذا الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن
جميع ما عداه اقول على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم
اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز
عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما
وربما لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضاحك
بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الذات
وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه
فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولم نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا
الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه
لعقلنا ماهيته مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك ان الانسان
معلوم بالكنه عند تعقل لجهلنا بان الحاصل عندنا حقيقة بالكنه هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير
معلوم لنا عند تصورنا بالكنه مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل
لنا العلم بمغايرة كنه الانسان وان علمنا مغايرته لحيوان الناطق اذ لم
انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا ينافي مثل
ذلك في التقدير الثاني كما لا يخفى بل غاية الكلام ان يبقى المراد الوجه الذي يمتاز
عما عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم

من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير
كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونهما كنهه وتنقيح
الكلام في التقدير الاخر فانه لا يدل على المط بعد الضم اصلا فتدبر لجواز
ان يكون معلوما في الواقع لا يتوقف على التقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما
لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على التقدير ان لا يكون معلوما يحتمل عنده
العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال
ثبوته عند العقل وايضا اذا لم يكف ما اقول معنى تصور الشيء بالكنه ان
يكون هو بحقيقته متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق
عليه لكن يتوجه النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان
بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك
ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه
فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد
هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم الهو هو مطلق الاتحاد
وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف
فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته
موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية الموجودة ليس الا عرضا للعوارض
فانه مغاير لها بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط بها فيتصف بالاتحاد
بها بوجه ونظيره في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما
ان وجود الماهية في الخارج منسوب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها

في الذهن بينهما بالعرض اذا التفتت النفس بها اليهما اي اذا لاحظتهما بحيث
ينطبق عليهما فبينهما تعاكس في الوجودين اذا العقت ذلك علمت ما في كلام الشارح
كيف واذا كان الجنس والفصل متحدين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك
ضرورة فان الماهية عين الاجزاء بالاسر مجملا وكان حقه ان يقول اذا لم يكن
تعقل اجزائه الاولية بكنههما مجملا اذ معناه ان اشياء ثبت له السواد في
اقول اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السلب
لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء
صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة
ثم عند الخصم فكان مناقضا لتلك القضية قال اقول فيه بحث لان
الصادق في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا بالجهة
الوجودات اذ السواد المعدوم مطلقا ليس بسواد على ما تقرر ان صدق الموجبة
يستدعي وجود الموضوع وان السالبة تصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين
السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود
على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق
ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد
ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد
وصدق ذلك مم وبوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد
المعدوم وهو كالسواد ليس بموجود السواد وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد
الموجود وهو كانه سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما يتاتي على تقدير الاتحاد

اذ على تقدير العينية لا يتاتي ان يقال الصادق انما هو المقيد بالوجود ويحكم
المعدوم بقيد الوجود او نقول اعتراف بمغايرة الوجود والماهية حيث صار التقييد
بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق
بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد ولا بين قولنا
كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد ومن هيهنا تبين ان
سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب
ان مراده ان سلب الوجود ان اراد الملازمة فغير ناجح وان اراد الاتحاد فمم كيف
والوجود مغاير الماهية عنده هم فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد انه لازمه المتصور
سلب الشيء عن نفسه وان المتصور سلب الوجود وسمي سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك
على تقدير التسليم فلا يفيد في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون
النسبة بين الشيء ونفسه متصورة فتدبر ويمكن ان يجاب اقول مراده من
الوجود الموجود على تقدير المقدمة المشهورة كما دل عليه لفظ التعريف الذي نقله
الشارح في اول الكتاب كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهية مما لا ينبغي ان يتنازع
فيه بين العقلاء وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود
لها ولا يستلزم استغناءها في كونها موجودة عن امر يعرضها كما اعترف به قدس
سره ان وجود الواجب عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس عين مبدأ
الاشتقاق فان الواجب موجود او هو بمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا
يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض
الوجود له وهو الواجب وسائر افراده قائم بغيره غير موجود قلت فيكون

الواجب موجود بنفسه فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا فيشارك سائر
الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض لها اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق
ان صدق الحمل قد يكون بسبب انضمام الموضوع بمبدا المحمول وقد يكون بمحض
ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد مثال الاول حمل الموضوعات و مثال
الثاني في حمل الذاتيات والانواع مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات
من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زائدا على
خصوصية ذاته فذاته تعالى موجودة بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه بخلاف
غيره من الماهيات فان صدق حمل الوجود عليها بواسطة عروض حصة من
الوجود لها ايضا فيصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق فالموجود المطلق
والوجود المطلق والوجود الخاص هناك مغايرة للماهيات واما في الواجب فلان الاولين
مغايران لضرورة دون الثالث لانتفائه هناك فان عين الذات في ثبوت ما
كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة للماهيات
يترتب عليه كما انه تعالى فرد من الوجود المطلق ايضا لا لامر مغاير بل لذاته وبهذا
تحقيقه انت ادام الله ظله   او وجودا فالتوقف على نفسه الخ في هذا الشق
ان يقول فتحصيل الحاصل او المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح فلا
منع استحالة تحصيل الحاصل بمعنى ذلك التحصيل انما هو تحصيله مرة بعد اخرى
لان ثبوت شيء لآخر في الخارج آه فان قلت لم صار الاتصاف بمعنى
ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت
لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود

او يكون

او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان
ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني
اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف
الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف
ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا
اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارجي ويصفه بها وصفا صادقا خارجيا وفي هذا
الكلام زيادة توضيح انت ادام الله ظله   فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
اولا آه فيه بحث اما اولا فلانه منقوض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج
مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان التقدم على
الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ولكن فيه
نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم
على وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن الوجود الذهني وبهذا الاتصاف
ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها
فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت فتصورت بهذه الصورة
المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج الى الصورة في الوجود والصورة يحتاج
اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن
وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب ان

هذا انما يتمشى في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا تحقق له في نفسه لانه لو كان
الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود
آخر وهكذا وهذا ايضا يتمشى في الوجودات الخارجية التي امور اعتبارية لا في الموجودات
الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون
له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحذور
هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التعدد في الوجودات وهذا المحذور لا ينافي
في الذهن لجواز التعدد وفيه قلت الشيء الواحد اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك
انه ليس له في هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا
الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود السابق في ذهننا وهو باطل لوحدة
كما مر او في ذهن آخر وننقل الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا
في مدرك واحد بوجودات غير متناهية او في مدارك غير متناهية بوجودات
كذلك والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في
ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكن احتج من عدم تعدد
الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس اخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود
اذهان غير متناهية ولا يتم بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتيب اصلا
وان كان بين الوجودات فيها ترتيب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي
كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجرى الكلام في
الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف
الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون

ية قبل الاتصاف بالوجود المطلق المتصف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق
انما هو في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه
به في ضمن فرد آخر منه لا بحيثية زائدة واعلم ان هذا الكلام جيد على [illegible]
من ظاهر الاتصاف والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون
ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك
الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه هو عين تلك الماهية بعينه
كما ينتزع من زيد الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم
ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق
بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات
كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل
وجود علته او آثاره ولا شيء وكذلك اقول فيه نظر لانه اذا كان ثبوت الحيثية
لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت
لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان
الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية فلو كانت
عارضة لها من حيثية الجزئية لم تكن عوارض خارجية والتحقيق ان قيام الاعراض
بها لا غير وارد ولان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج
بوجود مغاير لوجود البياض والسواد وسابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه
فان الماهية لا بشرط الوجود ومقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير للوجود
الوجود لها فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج

بناء على ما قرروه من ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي قلت
نعم ولكن منفش ذلك الوجود فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا
يزيد ذلك الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل ان تلك
الحيثية انما تثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن
مع قطع النظر عن عارضها المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن بل نقول
بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل اقول قد علمت انتم
فان الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود
البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية واما الماهية من حيث
هي فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية موجودة في
الخارج فلا تثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة
فان قلت الجسم في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض
قلت هو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكن في مرتبة وجوده السابق
على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان
المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور
التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الآخر وجود
ولا عدم وتحقيق المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما تثبت في مرتبة
سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على
وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض
فلا تكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها في الخارج بخلاف حيثية

الاطلاق عن مثل هذا البياض فليتامل لا شبهة انه لتصور الوجود الخارجي
بديهي وما ذكروه تنبيه فلا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود
الخارجي ما هو مبدأ للآثار ومصدر للاحكام الآثار والاحكام الخارجية
لزم الدور وان اريد الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدأ للآثار والاحكام
الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار الخارجية
ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى اشتمالها عليها في خارج الذهن ولا
يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور على ان في هذا الجواب من المناقشة ولا الى
الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يكون فاعلا
على ان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد
صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم
فاعلية الامر موجود في الخارج قح فيجب ان يخص الدعوى بالكلية اقول
على تقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقة الكلية فان معناها
على ما علم من تفسيره الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير
يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر فاذا انتفت
الجميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر
غاية ما في الباب ان يكون الحقيقة مساوية للخارجية نعم لو كان معناها
الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكروه لكن
ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم تصدق الحقيقة فيما ليس له فرد خارجي
ان معنى قول الشيخ الا لبطلت الحقيقة لم يتحقق هذا القسم من الحقيقة بحيث

انه لا يكون لاعتباره فايدة غير تفصيح هذا التقسيم بالكلية كما انه لا يتحقق حينئذ
يكون الحكم فيها على ما هو فرد الموضوع بحسب نفس الامر كما انها من الوجود كالوجود
اللفظي مثلا اوليس لاعتبارها فايدة والله اعلم واحترزوا من الموجبة
السالبة المحمول آخر المتأخرين اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان
موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل
معناها والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة نسلب المحمول عن الموضوع
وفي الموجبة السالبة المحمول نرجع ونحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة
ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب ثابت وبينوا عدم اقتضائها
وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق
على ج انه ليس ب والا لصدق نقيضه اعني ليس ليس ب فلا يصدق
السالبة هف واذا صدق ان ج ليس ب صدق سلب ب عنه لا محالة اذ كذا
المقرر في نقد التنزيل فقال اذا اخر السلب عن الرابط فهو بمعنى العدول سواء كان
لفظ ليس او غير مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره ولان جميع ذلك المؤلف المركب
يكون بمنزلة مفرد بحكم فيه لان القضية لا يمكن ان تحمل عليها مفرد حمل هو هو فيكون
معناه تحمل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه
انه ليس ب او لا ب اوبای عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب
بسلب شيئا عن شيء فقد صير المحمول وحده قضية واخرج من ان يكون محمولا في
حال الموضوع في الاستعداد على الوجود فيظهر بما قررنا هذا الكلام ويشار به الى
الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول ههنا هو مضمون السالبة كما في

ذلك زيد ليس ابوه بقايم ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق
بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى الحكم المنقول
المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد لا بينا است ومعنى السالبة المحمول زيد نيست
بينا است اقول هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف
السلب جزءا من المحمول من غير حيث زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا من المحمول
من غير حيث زايد لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان
حرف السلب فيها ليس جزء المحمول بناء على ما ذكروه في تفسيرها وما صرحوا به في
نرجع ونحمل ذلك السلب عليه ولئن اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار
قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل حجة
تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع
وما ذكروه من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت
انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا تقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخر
بل نقول المقدمة العقلية من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية
يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا
من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبرونه لا محالة شيء فهي حينئذ سلب من
المعدوم المطلق وقال الشيخ كل موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان
واما في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة
موجودا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك
سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود

فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا دخل لخصوصية
المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك
على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل
البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان
يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت
السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول آنفا
وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على ان
الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات حاصلة
في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان
العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود
لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا تصدق بناء على ما ذكرت من اقتضاء
وجود الموضوع وقد تنتقض كثير من قواعدهم ككون نقيض المتساويين متساويين
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو
الذي حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود
الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق حقيقية على ما ذكروه في المجهول المطلق
اعني كل ما لو وجد لكان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان لاممكنا وبذلك يندفع
النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا
ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له ولا انها
يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا لا صدقت

السالبة

السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعية بينهما ثم
لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود
الموضوع اصلا مع انه تحكم كما عرفت فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق
اذا تقرر ان يقال كون محل الزوجية آه اقول تحريره ان كون الشيء موجودا وكلا
ذهنيا لكن ابده هذا لا يكون منشأ للاثار والآخر يجده وجده الخارجي في ترتب الاثار
كما قرره صاحب هذا الجواب في العلم فاطلق الوجود الخارجي هنا واراد به ما يتناول
الكيه وجوده في ترتب الاثار فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية فافهم
وبهذا التحقيق يندفع ما اقول صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن
وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج صرحوا
بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في الموضوع
لا يكون في موضوع اذا وجدت في الخارج وكل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وغيره
ما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم اذ المراد بالجوهر ماهية حقه ان تكون
اذا وجدت في الخارج فانه حال كونه في الذهن ايضا ليس في موضوع ضرورة ان الاوجه
في التعريف موضوع بناء على ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه ليس محتاجا
صح به وثانيهما موجود آه وجود الامر الثاني في الخارج تم نعم انضمامات
النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر فيشكل آه لم لا يجوز
ان يكون مدعيهم اياه كيفيا على سبيل المسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور
العينية نظير ذلك ان المحققين كالمش على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم
الى المتصل والمنفصل مسامحة لقلة بما قرره في محله وعلى تحقيقنا هذا الكم

انه هذا القايم بالذهن ان كان متغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر
كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول
وهو لزوم انصاف الذهن بما يعلم اتصافا وهو منه قطعا والاشكال الثاني ايضا
ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل
بالشبح لا يقول بحصول الماهية بنفسها في الذهن الا على طريق المجاز ويكون القول
به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فانا فرضنا هنا فلا بد من اثبات وجود امر مغاير
للامر المعلوم ذاته شروط القضاء فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن
مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي بدون تلك العوارض
وبالجملة ما ذكر بمحو احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل فكيف يندفع
الاشكال عن القائلين بوجود الاشياء بانفسها مع انهم لا يثبتون بالدليل
وجود الاشباح اصلا فافهم فيه بحث اذ لما تقرر ان الحركة تستلزم
ان يكون المتحرك في كل آن يفرض فردا من المقولة التي فيها حركة لا يكون له قبل ذلك ولا
بعده فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل
والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة
بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك
باقيا بالفعل وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن وقوع الحركة في الصورة واما جواز تبدل
الوجود كما في تبدل الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج فنقل الكلام هنا
في نفيه بل انما تنفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورده عليه فان قلت يلزم
من هذا ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان بالفعل ولا المتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل

بالضرورة

بالضرورة حتى انه يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك
الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والضرورة
هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل
فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه قال الشيخ في الشفاء بعد
ما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا
موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى
وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد
فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر
الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة
في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت فيها
بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس الوضع
كذلك الاعراض التي تتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع
بالفعل فانه ليس شرا من حيث انه لم لا يجوز ان يكون شرية القطع
مثلا من حيث انه مولم وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل واذا لم يتم في
القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال لو كان شريته للالم لكان القطع الغير
المولم لخدر او نحوه شرا لانا نقول لا نوعي انحصار شريته في ذلك فلا
يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لذاته لا بد لنفيه من دليل فان قيل شرية
الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع
الى العدم قلنا شريته لكونه ادراك المنافي وهو امر ثبوتي مستقل بامر

وذلك الامر البشوقي الخاص شرلذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا يمكن
ان تفرق الاتصال شر سواء ادركت او لم يدرك ثم الالم المرتب عليه شر آخر
وضرر آخر بين لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا فرادا
والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشاء الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا
ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يتصف به بالعرض حتى لا يكون في المقتضى
الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وتنسب الى غيره بالواسطة كما هو شأن
الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم   ويرد عليه ان هذه المقدمة ان
لعله اراد بالضد الآخر معروض فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد
انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات
من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان
قيل كل معقول من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يعرض
شيء من المعقولات بضده اصلا والا لاجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ان
عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون
له ضد لا يكون عارضا لشيء فتامل فيه فانه دقيق   واستدل على نفي التماثل
انه يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع
المعقولات فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول   لانا نعلم قطعا
ان يمنع هذه المقدمة ويقول مرادنا بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية
مطلقا وعلى التقدير اشتغالها لا يتحقق شيء من الاشياء بجوهر الحكماء المحقق
يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فما يدرك لمثل هذا بديهة الوهم كما يزعم

قوم انه يعلم قطعا ان طوفان نوح عليه السلم مثلا متقدم على بعثة موسى عم ولو لم
يكن فلك ولا حركة ثم انه منقوض بالبديهية الوهم لما دل البرهان على خلافه
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لابد الشرط عن الشيء السابق منه قوله فيلزم
ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا او لو كان
محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير المذكور في القوة المدركة لان الخ قد يستلزم
نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا
اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في انتفاء المحمل
للنسبة الخارجية المراد بالخارج هنا الخارج عن مشعر المدرك ولا يلزم
خروجه عن جميع القوى المدركة   لان كل واحد من العقلاء آه هذا الكلام من قبيل
ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه
بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع انه يكفر بثبوته على ما هو راي المتكلمين او نقول
كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه
مع عدم تصوره بهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظاير التي لا يخفى شناعتها
على من خاض في تيار بحار الحكمة   مع انه لم يتصور العقل آه لهم ان يمنع ذلك
ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق العقود
وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم دل
البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في
اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من له الحكمة
فعلى تحقيق هذا القايل لا يكون للضروريات آه فيه تامل لانه قد يمنع

الخارج بالنسبة التي يحكم بالفعل بين الطرفين بالضرورة او البرهان من
غير نظر لكونه موجودا في الذهن فلنسبة الجزئية مطلقا خارجي بهذا المعنى وان
تغايرا بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارجي بهذا المعنى القسم الا ان يقال
انه خلاف المتبادر من اللفظ بل خلاف الظاهر الى الفهم ولعله اراد انه لا يكون
للضروريات ولا الحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج من حيث انها مقتضى
الضرورة او البرهان والجواب انه لا محذور فيه فافهم مع انهم يقولون في تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء وتوجيه بسبق المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في
او في الخارج امر يترتب اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة
ومعنى المطابقة بهنا ان يصح فيه الحكاية عنه بها وذلك بان يكون ذلك
الامر بحسب نحو من الوجود مبدا او لا انتزاع تلك النسبة وهو لا يقتضي
وجود تلك النسبة في الخارج اصلا وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل
ثبت ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع والا انتفى اي ثبوت ب دائما
ثبوت ب متفق اعني ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت
ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء آ عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في
نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودات
في انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوت ثبوته له ولا شك
ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه
اذا انتفى ثبوت الثبوت من ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ لب لكان

ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اي له لا في نفسه
اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية
يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في
نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى
فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في
الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه
مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب
ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب
فاندفع الشك فظهر مقصوده وعلم منه انه يمكن ان يراد من اول الامر بثبوت
ب في نفسه او لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء على
ان صدق الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا لب لم يكن
ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الثانية
وذلك حكم كما قوله على التقدير عدم قوة مدركه ممن لم الجواب عنه وان قيل بلزوم
التسلسل في الصور الذهنية فلان نقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية
الاجمال ولا مخلص الا بالتشبث او اقول حينئذ يشكل اثبات الوجود الذهني
مع انا نعلم قطعا ان موضوع القضايا ومبدا المحمول في المشتقات بالحقيقة
سواء كان بقيامه به او بكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت
الكون في الكواذب اذ الصوادق والكواذب مشتركة في اصل الثبوت الذهني
فالصوادق من حيث انها خبر وحيث لا يكون في الخارج اصلا فلا بد من نحو اخر

الثبوت وتمام القول فيه يقتضي بسطا في تحقيق نفس الامر فان ما ذكره غير تام كما
يخفى   او يجاب ثم اقول على الوجهين لا يحقق النسبة الخارجية التي حال انتفائها
معتبرة في الحكم لا بنفسها ولا بما يتفرع تلك النسبة منه اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن
بعض المحققين ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه
باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق مع
كون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس
هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا نعم لو نوقش في تقدم
هذا الثبوت على ما صدق عليه المحمول او ثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو
التخلص عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من الوجهين التزاما
لمنع احدى المقدمتين فليس في شيء منهما تخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة
المقدمتين باستلزامهما المخالف والاول بل فيهما التسليم لذلك الايراد فيحمل كلامه
على انه لا مخلص عن لزوم الشبهة في الامور العينية الا بذلك وقد يكون من تتمة السؤال
فليتامل   وعلى اعتبار الوجود الذهني اقول قد علمت ان الوجود الذهني لازم من
هذا المعنى ايضا   يعني ان القدرة ثابتة آه فان قلت هذا الاشكال مشترك الالزام
بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات ولا وجود للاتصاف عند غيرهم ايضا
فلا وجه لتخصيصهم به اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه وارد عليكم فما يكون جوابكم فهو
جوابنا قلت الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لا
ثبوت له اصلا فلا يتعلق به تاثير الفاعل اذ التعلق يقتضي نحوا من الثبوت واما
عند غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج فله وجود في نفس الامر فيمكن تعلق

التاثير

التاثير به فظهر ان مراد المقدس من قوله وانتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت
كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا احتجاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع
نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم
ان التسليم يعطي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل   فيتنا تاثير
القدرة آه الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج فالخارج ظرف للوجود
لا الاتصاف كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد وغيرها فلا يرد
هذا السؤال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف
بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية فعلى هذا
ينقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف ليس في الخارج والا لكان متاخرا
عن الوجود فيكون في الذهن لا محالة   مبنو على هذا التقدير ذكر اثبات
القدرة آه يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة للتسجيل على الزام الخصم فانه اصرح
واظهر في خلاف قاعدتهم   بل يمكن ان يقال آه لانه كما ينتفي تاثير القدرة
ينتفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقرير الشارح فان ازلية الذات انما تنافي تاثير
القادر لا تاثير الموجب اذ يجوز ان يكون اثر الموجب ازليا بالاتفاق وفيه
نظر لان الحق ان اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادته مستمرة
متعلقة بعدد ازلي مستمر ويكون تقدم القدرة والارادة عليه ذاتيا لا زمانيا
اللهم الا ان يقال هذا الزامي لهم وهم لا يجوزون تاثير القدرة في الازلي
ويمكن الاعتذار بانه آه كانه قال بعد الاستدلال عليه في امتناع استغنائه
عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه الدعوى ضرورية آه وحاصله

انه لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الراجعة غير الاتحاد
مبنيها على ذلك التفاوت ليس ثبوتيا بل هو امرا اعتباري لما سيأتي
انت تعلم ان الثبوتي ههنا على ما مر تفسيره ما ليس السلب داخلا في مفهومه ولا
يحمل منه السالبة المحصلة فقط على زعمهم ان المعدومة في اعتبارية الامكان لا بعدمه
في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصح المذكور في معرض السند لعدمية فالاولى ان يقال
الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف
فيه وعرفوا بانها صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة ليس لقولهم لا موجودة فايدة
احترازية لا تحصل به ونه لان صفات المعدوم عندهم فخرج بقولهم ولا معدومة
بل ذكره للكشف والبيان لا نا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشيء لنفسه آه لقايل ان يكون يعدل اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما اعترف
به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا فالاولى ان يقال
مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور فلا نم انه يلزم
صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه
فتأمل انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال فيما مر ان الجزئي والتشخص
واللامفهوم الى غير ذلك لا تصدق على انفسها وانما لم تصدق على انفسها صدق
نقايضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع
اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه فتأمل فان كل صفة
اتى ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم القباحة

بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف
بالنقيض لزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس بمتحرك
فالصواب ان يق بل هو واقع فان السواد مثلا ليس بسواد والعلم ليس بعالم والحركة
ليس بمتحركة الى غير ذلك والتفصيل ان المحذور من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا
ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وفيما ان اتصاف الجسم بالسواد
ليس من هذا القبيل بل اتصاف اشتقاقا بما سلب عن الجسم والجسم لا يدعى
استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على التقدير تمامه
ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم
والعدم وصف للوجود ومغاير له فتأمل ولا تخبط فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او العكس بل الصفة
بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريانه وليلهم فيه لا يقال انهم
مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها بالبعض اذ بذلك يبطل
كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالاخر
فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا فيمكنهم ايضا منع استحالة
قيام العرض بالحال او بالعكس فلا يتم النقض واما جريان دليل امتناع قيام
العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل
فانهم معترفون بقيام الحال بالحال لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية
بعضها ببعض على تقدير تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللتين

هما جزء السواد الموجود قائمان وجود بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما
قائما بالآخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون
حالا اذ الحال صفة ناعتة بموجود منهم ما جوزوا قيام الحال بالحال بقي ان يقال
ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض
بالعرض لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض ان يقال
على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالآخر فان ذلك على تقدير
وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة اصلا فان الحال لما
كانت واسطة آه لا يخفى انه على تقدير تركب من المعدوم يكون معدوما لا محالة
من حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء جزئه من اجلى البديهيات واما
تجويزهم كون الحال مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني
فتركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة تركيبه الذهني من الامور الذهنية
فلا شناعة فيه فان المركب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان
الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم
حيث يلزم انكار عدم الكل حين عدم الجزء وهو في غاية الشناعة فالاولى
ان يعتبروا تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب
السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت
على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون
تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه لانا نقول
المراد بالذات هنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به الشريف المحقق قدس سره

بفرض

فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح الاصفهاني فينا لعلهم تخيلوا ان الحال لكونها
عارية من صفتي الوجود والعدم يمتنع ان يصير المركب منها متصفا باحد
الوصفين كما في الاجزاء العارية من الصفات التي تتبع التركيب واضدادها
بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود والحال
منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد تصير المركب
ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزءا للابيض والشفاف او كالجواهر
الفردة الخالية عن المقدار الكبير والصغير تصير جزءا للصغير والكبير والمقدر
بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر ولا للخالي الى غير ذلك من الخيالات والاوهام
وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء
مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان قلت
لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركب الموجود منه
بحسبه قلت ليس مبنى كلام الشارح على ان هذا التركب بحسب الثبوت وعلى الفرق
بينه وبين التركيب بحسب الوجود ولم يتفطن بذلك اصلا بل بناء كلامه على ان الحال
قد جاوز العدم ولم يبلغ الوجود وتخيل ان التركيب من المعدوم ثم الموجود لا
العدم غيره عليه ان المركب من المعدوم غير مجاوز حد العدم ومن ثمة قال وذلك
جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له
اقول يكفينا ما ذكرناه في بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يميز الفرق بين المقوم
الحال للموجود وبين تقويم المعدوم له فمحصل كلام الشارح ان الواسطة يجوز
تقومها بالمعدوم لكونها لم تبلغ حد الوجود وان جاوزت العدم فلا يجوز

تقومها بالمعدوم مطلقا عن كونها واسطة وحاصل المناقشة ان هذا خروج
عن كونه واسطة فان قال هذا التركيب بحسب البشر خارج عن الواسطة
انهدام كلامه الكلي لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه بالمعدوم
بل على هذا يكون مدار الفرق على التخيل الذي ذكرناه ونظايره فتامل
غير مضاف لا شي اصلا انه العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للا
الى الوجود وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن
بمثل ذلك وتكلم في دفعه في ذيل هذا المبحث ونتكلم عليه هناك انشاء
بل البديهة تشهد بخلافه وما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم ثم
ههنا مقامان احدهما ان السلب لا يمكن تصوره غير مقيد بشي والثاني انه
لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود بخصوصه والثاني اخص من الاول كما لا يخفى
اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود لتقيده في لغته بالوجود
لا نيا في كونه مطلقا كما في العمى المطلق ونظايره ويشبه ان يكون العدم
في اصل وضعه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا هذا المعنى
لقرينة المقابلة واما ثانيا فانه هب ان الرفع مطلقا يمكن تصوره دون
الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا
يمكن تصوره بدون الوجود فتدبر المراد انه الظ ان المراد بقوله عدم
مثله عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك
وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود كيف والعدم الذي هو
غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علمت وح يندفع السوال فانه

فيه نشأ من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق وتارة
على المصدق على رفع وجود بعينه فالظ انه لتقابل العدم والملكة اولى
من التقابل السلب والايجاب فان معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار امر آخر
ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود واذا المراد به هو اعم من الخارجي
لا يقتضي ذلك كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم
العدم اصلا او ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل له بل
معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له ولا قبوله وهي معتبرة في
مفهوم عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك كون
العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق ايضا كذلك لان المطلق
غير منسوب الى شي اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل
للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه منسوب الى ماهية ما وهو قابل للوجود فظهر
الفرق لانا نقول ما لم يعتبر قياس الوجود والعدم الى موضوع ما لم يتحقق بينهما
تقابل السلب والايجاب فان ذلك التقابل بين العقدين في الحقيقة كما حقق في موضعه
ومنه ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قرره تقابل
السلب والايجاب فان قلت هذا مبني على ما سيحقق من ان تقابل السلب والايجاب
يتحقق في المفردات وانه لا يجب رجوعه الى العقد قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة
ايضا في المفردات فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسته الى شي
آخر فلا شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد فلا بد وان
يجوز خلافه في العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل في الاربعة وح فلا يكون الفرق

بين السلب والايجاب والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد في العدم دون
السلب فان معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفاء
بخلاف سلب البصر فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوة ولا يكون الفرق بان
العدم والملكة انما يتحقق في القضية التي موضوعها قابل للامر الوجودي بخلاف
السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا يكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة
سلب باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها ولما عداها سلب باعتبار
في نفسه وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم كون مفهومهما
رفع الامر الوجودي لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق فانه مع
ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها لتشييد ما مهده في هذا المبحث اذ لا يخفى
على ذي مسكة ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة ايضا كون
مفهوم احدهما رفع مفهوم الآخر لا صدق رفع الآخر عليه وذلك مع انه
بين بادنى توجه ظاهر من كلام القوم ايضا في بحث التقابل وفي بعض النسخ بدل قوله
ولا شك ان جميع الماهيات هذه العبارة والظاهر ان العقل اذا نسب الوجود الى ما
ينسبه الى ماهية نفسه كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع هذا وانت تعلم حاله مما ذكرنا
لا يحصل له لان العقل ينسب الوجود الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك
لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المنفية على ما
صوره هو الوجود المقيد لا الغير سواء اخذ مطلقا ام خارجيا او ذهنيا فلا
يلائم قوله انما ينسب الى ماهية نفسه كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم
الا ان يقال هذا المثال مخصوص بالوجود الخارجي او الذهني ونفي الممتنع بالنظر

لماهية الماهية فقط فتدبر ولعله لتلك الامور غير هذه النسخة في النسخ الاخرى
والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام مختبط في هذا المقام وقد سمعت بعض
تلامذته انه كتب الحاشية حين مدارسة الشرح كانه تنبه لبعض ما فيه فرام تحريره
وتتميمه ولم يتم ما رام بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر فيها
او لا يكون العارض بتمامه عارضا فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان
يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض
بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل
لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه
فللقائل ان يقول ويلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزء جزئه وهلم جرا
ويمكن الجواب باختيار الشق الاول بان الاشياء التي لا يكون له جزء فيلزم
فيه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزائه عارضة لا للمعروض ولا لجزئه
وانت تعلم ان ذلك الاشتباه انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة
فيه مجال واسع واعترض عليه انه لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا من
ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد بالموجود الخارجي
ثم ان المستدل انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجي
اعم المفهومات بل استدل به الشارح ايضا من انه لا شيء في المعقولات بل بعضها
لجميعها انما يتأتى بيانه في المطلق دون الخارجي فان قلت الحكم العام ونظائره
اعم من الوجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم
والعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت المطلق المعتبر بحسب المشهور

في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا او لو صدق عليه
الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا يرى ان النائم
والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة فكذا الممكن
العام والموجود بعض متساويان لان ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه
الموجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على المفهومات
من حيثية لا يصدق الوجود المطلق عليه من تلك الحيثية ويمكن دفع الايراد
انه فان قلت على تقدير التركيب الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما يختلف
بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه بمعنى انه
لا هو وان كان احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا
اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعني به انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه
بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية او ليس الوجود هو الوحدة
او ليس اياها او يعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده واتحادهما
فرد احدهما فهو فرد الآخر وهذا هو الشائع المتعارف وتحقيق ذلك المفهوم النقيض
بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على النوع بالمعنى الاول يصدق
عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق على نقيضه بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب
مفهوم الوجود المطلق بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز
كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال
على بساطة الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما يلائم اذا كان المراد بالوجود
الموجود وكلا استدلاله لا يقال مفهوم الموجود شيء ثابت له الوجود فكيف يكون

لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العرفي
العام البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الاخر بمرادفاته
ومع وجود الفارق بين الفارق بالشدة والضعف لا يخفى عليك بعد ما
سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة
والنقصان بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر وقد صرح
به في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الهيات الشفاء بل العبارة ثم
الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص
وانما يختلف في عدة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر افاده قدس سره
عرفنا في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما الوجود
الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة
الثانية من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض
الذهنية لم لا يجوز ان يمكن تعقلها مع تعقل معروضاتها والا مثلة الجزئية لا
تكاد يدعي الحصر استقراء وفسرها في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات
الاول في الذهن ولا يوجد في الخارج امر مطابق ثم قال وبالجملة المعتبر في المعقولات
الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يتعقل
عارضا لمعقول اخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل
ما يتحقق في الوجود الاول فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا كان او

بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان فى الخارج ما يطابقه كالاضافات
اذا حصل تحققها فى الخارج بهذا الكلام ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان
آخران سواء ذكره او لا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر
فى الذهن ولا يكون فى الخارج ما يطابقه وذلك مما يستنبط بتفصيل الامرين
وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس فى الخارج ما يطابقه وذلك من قوله
فكل ما يعقل الى آخره نقول اما التعريف الاول فلا استدراك فيه اذ لم يحتج
الى القيد الثانى فيه لاخراج الاضافات لعدم الاحتياج لاخراج لوازم الماهية اذ لا يصدق
عليها انها تعرض المعقولات الاولى فى الذهن كما انها تعرضها فى الخارج
ولان العبارة تدل على كون الوجود الذهنى بخصوصه منشأ العروض ثم واما التعريف
الثانى وهو اول المستنبطين فالقيد الثانى لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات
التى عروضها بحسب الخارج وهو ظاهر ولا لاخراج الاضافات التى هى لوازم
الماهية اذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل
الا عارضة لمعقول آخر فى الذهن ولعله اورده تبيينا لا للاحتراز واما الثالث
فلان قوله ما لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد
الاخير للاحتراز عنها ثم قوله اذا حصل تحققها فى الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم
يوجد فى الخارج وكان اتصاف الماهية بها بحسب وجودها الخارجى لم يكن معقولا
ثانية ايضا كما علم من تحقيقه هذا او عرفتها فى شرح المواقف بما يعرض المعقولات
الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج ويمكن ان يحمل القيد
الثانى للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف ولكن فيه مجال واما التعريف

الذى ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه فى الذهن لا جرم يشمل بظاهره
الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية
بكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو معقول آخر فيرجع
الى ما فى شرح المواقف وبالجملة لا استدراك فى ذكر هذا القيد وان فرض
صحة الاكتفاء بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام
منافٍ لما سبق اه المنافاة مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا ما حمله
قدس سره فله ان يقول ذلك قرينة على ارادة ما وجهت به كلامه والشارح انما يحكم
بانه خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق ظاهر
فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح تعين الحمل
على الوجه الآخر ليلائم الكلام ويبقى النظر فى انه خلاف الواقع اولا اوّلها
يرد اليه معناه الاولى ان يقال ان الجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها والوجود يمكن
تعقله مطلقا ينافى تجويز كونها عين الوجود اذ فيما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة
فان كون ما يؤول معناها الى الوجود لا ينافى جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز
تعقل الآخر كذلك لتغايرهما فى المفهوم سواء كانت معقولات اول او
ثوانى اه اذا جعل موجود الماهية من حيث هى هى فى الخارج كما هو مذهب القدماء
ووافقهم الشارح كما سيجىء تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاول فان طبايع
الاجناس والفصول والانواع فى الماهيات الحقيقية موجودة فى الخارج وعلى
هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة فى الخارج فان الموجودات
الخارجية بحسب وجودها فى الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة

منها يجب بهذا الوجه فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وقع نظيره
التفريع والتخصيص الشبيه بالتعرض لما سوى ساير المعقولات الثانية مع اشتراكها
في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف
بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم ونقل في حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم
ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء
لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام بهذا القايل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على
ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجرى فيها
لقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات
متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والمحقق انه لم يجعل الخلاف في تمايز
الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا
يرد عليه ما ذكره   قوله الشارح حيث قال قد يعرض الخ انما خصص المطلق لم
يعم لان العدم الخارجي معروض لنفسه ايضا وفيه نظر لان الدوام في البعض لا
يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية ما في الباب ان
لا يظهر فايدة لفظة قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون المعنى ان العدم قد يعرض
لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات وقع في التعميم ح فان العدم سواء كان مطلقا
او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره   قوله فقد نوقض بانه اذا عرض لازم
جزئي الخ يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا
الذي هو فرد للاحركة بل يكون جميع الماهيات متصفة بنقايضها التي هي متصفة
بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى

سلب

سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللا
متحرك هو الثاني لا الاول واستبان من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجود
من ان اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع بل هو واقع فان كل صفة قايمة
بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا حجر الخ قال ليس كما
اذ الملايم هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف
الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول   ولا شك ان اتصاف امر ما هو جزئي
لمفهوم الخ قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه
بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض
محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال
ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا
واما نحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فان الشيء
اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا
كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم
يكن فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا
بل اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض فوجد فيه طبايع الامور التي
يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا   ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم
الخ وانت خبير بان اختلاف الحيثية التعقلية لا يجدي ههنا بل يجب ان يختلف
موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعليتين مختلفتين
وتدقيق ان العارض للعدم هو حصة من العدم تحصصه بتحصص العارض الخ

وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له
هو العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه
للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان
قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون
المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما معا قلت هو متصف بالعدم
المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود انما المقابل
له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل
ان عدم العدم الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون
نوعا منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم يندفع هذا الكلام
بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية
القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار
الاول هو كونه عدما مقيدا بالقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه
فالموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كاين في نظايره مثلا في معالجة الشخص
نفسه انه من حيث انه معالج غيره ومن حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك النفس
من حيث ان له ملكة المعالجة والمتأثر هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران
بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حاضر عنده مجرد عالم
ومن حيث انه مجرد حاضر عنده مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم
بالاعتبار وهذا التحقيق ما ذكره الشيخ ليلا يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحسن تدبره
فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم آه الشيخ وان صرح بما نقلناه

قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل من هذا الباب بنسبة محمول الى موضوعه
فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي هذا
بعد ما ابدى الوجوه المحتملة في الكتاب وابطل جميعها بتفصيل مشبع كما هو
وهذا الظاهر من نيا قصناه ذكره هناك فليتمسك فيه واما المثال الثاني فلا
لا يخفى ان هذا الجواب جار في الاول وانما اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام فان
الجزئيات المشابهة [illegible] من غير الاطلاع على السبب فظلت من هذا التقييد
والمؤلف على الوجوه هي المؤلف المحتاج آه فان قلت لا نم ذلك بل العقل
كونه مؤلفا معلول لكونه ذا مؤلفا وهما معا فان المؤلف له نسبة الى المؤلف
وكذا كونه ذا المؤلف وتقدم احدهما على الآخر غير بين قلت المراد بالمؤلف
كونه ذا اجزاء وهذا المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى
المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد
بالمؤلف المفهوم المضايف لمؤلفا اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف
كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك
الشيخ في هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى
في العلوم لان نفس علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او يشمل على علمك
ذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحيث
يجهل الى ان يبين له ان له اخا على بعض [illegible] زيدا اخ وامثال هذا فالاولى
الاولى ان لا يسمى قياسا فضلا عن ان يكون برهانا فعلم ان مراد الشيخ في
المثال المذكور ما ذكرناه عليه عدم العلة بعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج

اذ ای لا یمکن ان یکون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول فی الخارج وذلک بدیهی
فلا یجدی المناقشة فیما ذکره فی معرض التنبیه حیث قال لان اتصاف الشیء
بالعلیة فی الخارج فرع تحققه فیه بان الاعدام قد یکون محلا للموجودات فی الخارج
کعدم البصر مع ارتفاع المانع فانه یمکن ان یکون مراده بالعلة العلة الفاعلیة
اذ لو کان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول فی الخارج لکان علة فاعلیة له لاستغناء
المعلول عن غیره وما یمکن کون غیر الفاعل کذلک فیندفع المناقشة فاستقم   وهی
لا یکون منشأ لزومها هو الذات من غیر ان یکون لاحد الوجودین مدخل فیه
ای لا یکون لخصوص احدهما مدخل فیه وان کان لوجودهما مطلقا مدخل فیه انتهی
لم توجد بخواص الوجود ولم یثبت لها شیء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن
المطولات ومع هذا توهم بعض المحشین انه یلزم على هذا التفسیر ان لا یکون شیء من
لوازم الماهیة امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهیة فرع
لحصولها فاجاب بان الماهیة مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها
بالفعل من اسباب آخر وکانه حسب ان لازم الماهیة ما لا مدخل فیه لوجودها اقول لیت
شعری بعد ان یکون لازم الماهیة بالقوة کیف یلزم عدم حصول اللوازم بالفعل
اولا لازم على هذا التقدیر الا عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل الماهیة لا عدم حصولها
بالفعل مطلقا ثم جوابه یقتضی ان یکون جمیع العوارض لازم الماهیة لان الماهیة مستلزمة
الاتصاف بها بالقوة   والمراد بالعلة فی نفس الامر ما قوله وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبیل لا یخفى ان لازم الماهیة یمتنع انفکاکه عن الماهیة فی
الوجود مطلقا بمعنی ان یمتنع وجوده بدون الاتصاف باللازم ولا یلزم ان

یکون

یکون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجیة لازمة لماهیة
الاربعة ولا یلزم من تعقل الاربعة تعقلها وکذا تساوی الزوایا الثلث لقائمتین
بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان علیه عدم العلم لوازم
الماهیة لانه قد یتصور عدم العلة وقد یصدق بعدمها ولا یلزم فی الصورتین
العلم بعدم المعلول الا اذا کان الشأن فی تصورها بالتصدیق بالعلیة ونشأ عدم
التقارن معنی لازم الماهیة فانه کما اشار الیه ما لا ینفک الماهیة فی وجودیها عن الاتصاف
به سواء کان اللازم موجودا بذلک الوجود او لا کما ان معنی لازم الوجود [illegible]
ما لا ینفک الماهیة فی وجودها الخارجی عن الاتصاف به سواء کان موجودا فی
الخارج او لا کالتناهی والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجی مع
عدم وجودهما فیه فاستقم کما امرت   والمراد بالعلة فی نفس الامر ما یکون
منشأ العلیة بنفس العقل اطلاق الخارج على هذا المعنی من اطلاق نفس الامر على
هذا المعنی غیر متعارف اه فضلا عن ان یکون کثیرا شائعا فان اتصاف
الماهیات بلوازم الوجود الخارجی وکذا بلوازم الوجود الذهنی اتصاف بحسب
نفس الامر باتفاق العقلاء فبطل ما قاله فی توجیه کلام الشیخ والوجه فی الجواب
السابق الفرق بان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده
فی الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غیر متصف بالتقدم
على عدم العلة بالذات بل انما یتصف بالذات وجوده فی الذهن بالتقدم على
وجود عدم العلة فی الذهن فان العقل یحکم هناک بالترتیب من الوجودین فیتوقف
[illegible] العلة بعدم المعلول وهنا بالترتیب بین وجودی العدمین فی الذهن فیتوقع

عدم المعلول في الذهن فوجه عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط
الاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال
عدم المعلول عدم العلة وعلى هذا فمعنى قول الشارح وان جاز في الذهن ان يكون
عدم المعلول علة لعدم العلة يجب انتفاء ما بالوجود الذهني اعني ان يكون الاتصاف
الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن ان يقال
ان عدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة
ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان
متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني
فحينئذ يظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك بان يقال ما يكون علية باعتبار
الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشأ
العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر من قبيل
التفسير باللازم المتعين ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان
المعنى المذكور تم وبعد ثبوت ذلك في كلامه كذلك لانه جعل علية عدم المعلول
الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف
بالعلية نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني لا ان يكون الموصوف بها وجوده
الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف به الماهية بنفسها بشرط وجودها في
الذهن كما في الكلية والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر
في عدم المعلول كذلك عنده اذ ليس نفسه علة لنفس عدم العلة كما صرح به في هذا المبحث
وقع فينبغي تفصيل اللوازم في هذا المقام فالوجه ان ما ذكرنا فتأمل

يحتاج الى التكلف في اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير عزيز
ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا احد ذهب ولا
يتعارف البحث عنه على ان الشارح ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في
هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الجنس والفصل وغيرها وعلى التقديرين
انما يكون البحث سالبة قال في الحاشية اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير
الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بامتناعه لا يمكن اعتبار هذه
القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت
الموضوع وصدق الحكم بالامتناع يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب
في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوته وثبوته اقول من البين انه اذا اعتبر النسبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين
في العدم الخارجي ثم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق اقول او حيث لعله
صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من
صدقها موجبة لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها حينئذ يكون كاذبة وكذبها
لا يخل بالمقصود منها وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب
انه يكون المادة ح هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في
هذا المقام واما على تقدير الاول فلما سنح من ان العدم اذا جعل محمولا لا
حاجة الى رابطة بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول معنى اخر سواء
كان العدم محمولا اس غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون
القضية سلبية اقول فيه ما سنح من ان وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان

الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه واشتغاله في نفسه كيف
ويصح تعليل الاول ايضا بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه
على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة
فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة
سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي
مفهوم فرض مع مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب في العدم المفروض
فاذا قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه قال فالاولى ان
لطرح من السين اي كان المصنف انما ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة
ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول
معين هو الوجود المقسم الا ان يقال اي لا شك لمن له وجدان صحيح
ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة او لا بد لتصورها
تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او اشتغالها
على وجه الاذعان على اختلاف راي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم
في هذا الحكم تشهده الفطرة السليمة لغباوة ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل
قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية والسلبية والمتاخرون
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم
بزعمهم وقيل له اذا تصورت زيدا او مفهوم الموجود اكتفى بذلك التصور في
حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتاييد هذا القول انهم يقولون زيد هست و
زيد نيست بدون ذكر الرابطة لا يخفى انه كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائها

على انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها
من اللغات التي تشعر بانها لا فرق بين الوجود وغيره بهذه الكلمة مع ان المحقق
لا يقتضي من الاطلاقات العرفية ومن ثمة امثال هذا في بطون الاوراق
فقد حتى بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة في الغابرين وعلى ما ذكره
يلزم ان لا يخالف آه اي حتى ان يقال لا يلزم من عبارة المصنف عدم اختلافهما
لان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له
على راي قدمائهم آه قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه
الموضوع لا التي بحسب شيء ما وبقيد كذا بالفعل انه كيف هو ولا التي تعرض لكل
نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام
صدق او كذب او لا دوام لهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول
دائم ويجب صدق ايجابه يسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او دائم
ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا دائم
ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان
القضية السالبة لو جعله لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند
الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى كلامه ويمكن ان يحمل
معنى كلام المتاخرين المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة
وذلك لا ينافي كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا
كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راي
المتاخرين بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد

الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على
التقدير الاول او غيرها لا تبقى المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا
غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا بعينه وكذا الثابتة على تقدير جعل العدم
رابطة لانا نقول ليس مدلول عبارة المتن الا ثبوت المواد الثلث على التقدير
الاربع واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما نعلم من خارج وكون الممكنات
على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة
حتى حصول لها بالكيفيات الثلث ان يمكن ان يتوهم انه لم انحصرها في الثلث بل
حصرها بالذكر لان المبحوث عنه ههنا فان قلت قوله هي الوجوب والامتناع و
ظ في الدلالة على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات الثلث المذكورة في
في كل قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في الحاشية قال الشيخ في الموضع
وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع
واما التسوية بمانع في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كك فانك اذا قلت كل
حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورية وجهة الامكان الخاص
وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه
القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم
على ما اصطلح عليه الكل يكون الامكان الامكان الخاص وايضا هذه القضية كاذبة
على اي حال هذا الكلام في الحاشية وان هذا الكلام لعل السيد اجاب عنه ولعل
غايته ان هذا الاصطلاح يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة
في مثل المثال المذكور هو الضرورة والجهة هي الامكان الخاص والثاني ان كذب

هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل غيره على هذا الاصطلاح ان لا يكون
هذه القضية موجهة واذا حالف الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين القدماء
فهو باحث يعتد به كان في قوة المغلطة والجواب انه ان اراد كون اللوازم
اثوا في لسان عرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على
ان معناه في اصطلاحهم مختص بالوجود في نفسها ثم اذا اطلقوا الواجب بالذات
لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك انه لو حقيقة
عرفية ولا يعرف في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم
الا عند القرينة ثم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر
عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر
في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني والخارجي وفيه تامل والامر في ذلك هين
اي صحة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ثم في ظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلث
ليست حاصرة والقسمة الحاصرة يجري في النسبة بان يقول كل نسبة اما واجبة او ممكنة او
ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة
المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح الحصر فالظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم باعتبار
هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني ولا يتصور الاحتمال لذات متغايرة الوجود
اي كيف يتوافق ذلك الايراد والشارح على قول العدم والوجود لا يرد عليه القسمة فان
الكثرة يرد ههنا مراجعة قلنا هذا التقسيم لما وجب الاحتمال العقلي اي
او لكان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به كون التقسيم بالحقيقة لكن فلا
يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم

الواجب لتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل عليه بل غرضه ان
هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى
ان يتبين بالبرهان وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب سيما
وهي ما هو انه علة لكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والبواقي
ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء والذي يناسبه كونه عين الوجود وترشحه عليه
واذ لا غبار في هذا في الظاهر الا انه يصح ان يتوهم التقييد ان يكون الوجود
عليها انه يجب وجوده في السواد واذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا فكيف يحمل
مؤيد التوجيه وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون
شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه في هذا
المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر
الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس معنى ان
الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن المهية عرفناه ببيان وبرهان
وذلك حيث يكون مهية ووجود كالانسان الموجود وكما يعني به ان كونه انه
الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس الوجود
مقارنة ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يحتمل ان يكون الكون في الاعيان هو
كون الشيء كالجسم في البرهان او حصول بعض الكون في الاعيان يقترن بالشيء ماهيته
لا يقترن بالشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال فيه الضوء
الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس بل سواء الذي فسد به يضيء كل شيء وهو يسمى غيره

وكان

لو كان الضوء قائما بذاته لكن لغاير الاول بان الضوء محتاج الى الموضوع
والوجود الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات مهية الحق الاول هو الواجب
قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض غير عارض لماهية وانما نقلنا
مقدمات هذا الكلام من الشيخ محصل المعقول فيه كما نقله يفضي الى التطويل
وقال في الشفاء فكل ما له مهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب
فلها مهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج
فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط
سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها
ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الوجود بشرط
السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة
تركيب وهذا الاخير هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا كان الكلي يحمل على كل
شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في
شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته
او تمام مهيته فالوجود غير متقوم في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون
معلولا لذاته على ما بين فهو قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فدون وجوده
من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع
الموجودات واذا ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته

اي تحصيل ما نقلناه و ما ذكرناه من تصريحاتهم و تلويحاتهم ان حقيقة الواجب
عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود و الاعتبارات
العرضية عنه او انه موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بمعنى
ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته البسيط التي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه و معنى
كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى
ان الفاعل بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بعده الحيثية
لا بذاته بخلاف الاول فهو بذاته كذلك و فرق المتالهين منهم ان ليس للممكنات
اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب لها علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق
عليها كما في زيد متمول و تامر و مسمى كل ان في لفظ الموجود مناسبة بهذا المعنى
فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا
لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة و الا كان تابعا و متبوعا لنفسه بل يكون
موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه و بين الممكنات فرق
و ان كان معناه ما هو اعم من ذلك و نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا
موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام
به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على
طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره و كون اطلاق القيام
على هذا المعنى مجازا لا يضر ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون
عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر و ابو علي في تعليقتهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا شيء موضوع فيه الوجود باقتضاء

او

او اقتضاه غيره و الفرق بين الوجود القائم بذاته و القائم بغيره ان الاول
ليس تابعا لغيره فيكون وصفا له ليظهر ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاتها
فتظهر عنها تلك الاثار المطلوبة منها فيكون حرارة و حارا اذ لا معنى للحار الا الذات
الذي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما
هو لغيرها فيكون باعتباره منضما الى غيرها اياها و كذا لو فرضنا قائما بذاته كان
ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا و مضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف
الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير مضيئا و بالجملة لا تجدي
المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي و الغرض تحصيل مشترك فيه
سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذ المقصد افتق هذا المعنى العام
المشترك فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق
حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو
مجعول الغير فالمحمول في الجميع بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ
انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته
فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب
بمعنى صدق المطلق عليه فالمعنى هو الوجود المجرد و المعنى هو صدق
المطلق و هو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع
ايراداته و يمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا
لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته و ارادوا انه سلب قيامه بالغير

او بانهم جوزوا الامر في التقسيم اهو بيدوا في اول النظر من ان الموجود اما ان
يقتضي ذاته الوجود كما اقتضاه لوازم الماهية او لا فان ذلك مما يتبادر النقض
الى قوله ثم اذا انتهت النوبة الى التفحص البالغ بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان
الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه
فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين جلية الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام
الحكماء منها انهم عرفوا الجسم كما بقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي
النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل
المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج
وعينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وغير ذلك من اقسام الكم
ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع
الوجود في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السيال الذي يرسمه في الخيال
وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقديرها بالزمان والانطباق على
المسافة وتقسيمها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي
ذلك يرسم في الخيال تلك الامر الممتد وانه موهوم الى غير ذلك من النظاير وقد عثرت بعد
على نص من قبل الشيخ يشد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقتضي
لذاته انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار امر آخر فاما ان لا يكون موجودا
او يكون فالمطلق واجب الوجود لذاته في القسم الثاني في هذه القسمة لا يقتضي ان
يكون ما هو من قبيل القسم الثاني في معناه معنى الوجود او ذات ليس كذلك بل نعلم ان
ثمة شي خارج عن القسمة ويظهر منه ذلك ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن

بمقصور الا موجودة هذه عبارته ولقد امعنا في الاطناب حتى يكاد يفضي
الى الاسهاب لكن دعى اليه الحدب على الطلاب ازاحة لعشوة الارتياب عن اعين
الالباب غرضا لمعتقد الحكماء عما اذاعه الاصحاب جذري في كثرة النقول
في هذا الباب انه مع تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تصور
مقصود القوم عن صواب الصواب والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم
الوجود والموجود ومحاذاة التقابل جعل الوجوب كيفية لنسبة الوجود او الموجود
فانهما كان محمولا كفى في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب في ايجاب كيفية
نسبة المفهوم المردد بين لا جزاءه ايضا وان الزم جوازه فلا محذور فيه
فاين هذا من ذلك افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء
اليه ايضا فان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر
فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم
وهو المتبادر منه الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المحقق لانه حمله عليه كيف ولو كان
المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص لا علة فكان قوله فيكون عارضا له
مستدركا محضا يلزم حينئذ ان يكون ذات الباري تعالى موجودا والوجود ولا
يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته
المتشخصة بذاتها عين الوجود الخاص القائم بذاته بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى
شي ووجود بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت باعتبار آخر بخلاف غيره
من الماهيات فلا يمكن للعقل تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص
بذاته فليس هناك الا بسيط بسيط يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة

باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه تترتب عليه الآثار موجود وباعتبار انه ما
منشاء وذلك الترتب جود كما انه باعتبار انه ممتنع فرض الشركة فيه متعين وبا
ان ذاته منشاء ذلك الامتناع متعين واعتبر مثل ذلك في ساير صفاته مثلا هو
باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في التعليقات
حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار
وهي بعينها قدرة باعتبار وبعد الا ان شيئا منه علم وشيئا آخر منه قدرة حتى
يلزم التركيب في ذاته ولا ان فيه شيئا علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر
في صفاته الحقيقية   وايضا يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن والعدم الخاص
للممتنع آه فان قلت لا محذور في كون العدم الخاص ممتنعا لذاته بل هو كذلك في
الواقع قلت مراده بالعدم الخاص رفع الوجود المطلق من مفهوم مخصوص وعلى
التقدير المذكور يلزم ان يكون ذلك العدم ممتنعا بذاته مطلقا اي ذهنا وخارجا
فلا يصح اسناده الى الشيء اصلا او المعدوم المطلق لا يخبر عنه بشيء مدفوعه هذا او في بعض
الممتنع والعدم الخاص للممكن وما ذكرنا اولى واظهر وبما ذكرنا من الجواب يندفع ما يتراءى
من ان الشارح خلط امتناع وجود الشيء في نفسه بامتناع ثبوته لغيره فان اللازم على
التقدير المذكور كونه ممتنعا في نفسه ولا ينافي ذلك ان يكون ممكن الثبوت
للغير كما في عدم الممكن او واجب الثبوت كما في عدم الممتنع   فيه اي في احتمال
منه لا مزيد عليها لا يليق هنا احتمال آخر رابع وهو ان يكون الموجود جزئيا
من المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم مرتبة الوجود والذي

مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد الجزئين انه عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر
لا يخرج من القسمين الاخيرين فيخرج من المقسم بقيد الوحدة فتامل   ولا يخفى على
من في سلكه الى قوله التي هي حال الواجب قد يقرر بما يكرر معنى كون وجود الواجب
عينه وتعينه اذ ليس وجود الممكنات عليها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية
ووجود ولذلك يشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا يشك في ذلك عند تصور الوجود
الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى في الموجودية
اي ان هذه القسمة المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه حمل المقسم على الزوم
كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات او لو كان مراده التقسيم
لكان في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يليق فيكون الترديد للشيء بين نفسه
وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهية الممكنة يكون على سبيل منع
الخلو ولا يلزم منه ان يوجد بعنوان الامكان   اي لم يرد بتصادق مفهومي الوجوب
المطلق فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
المأخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق
في الجملة وربما يجاب بان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية
الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيدين ولا يخفى ان تصادق المقيدين
ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل الحمل المتعارف والجواب ان مراده
نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد
ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كليا بل انما يتصادقان

كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة كما في المثال المذكور فان القيام منبجى عن
زيد مثلا يصدق عليه انه سبب الى العدو اكرام وما يسطى او لياءه اهانة فان معنى
الاكرام هو الفعل المبني عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة الفعل المبني عن هوان متعلقه
والقيام المذكور دال على كرامة لعدوه وهوانه عليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو
واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لا يلزم من
التصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب جوهر مثلا امتناع عدم ذلك
المهية وبالعكس يكون كل وجوب وجود امتناع العدم وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين
والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات
واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو ويرجح احد المتقابلين بنقصان الاخر
وان اتيا فلا يبين من ذلك انما يحصل في محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون
بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما يرى واما انه
فلان يقال ان في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد
الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم
الاهانة فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون بنظر المسامحة فان قيل كلام
الشارح منع وما ذكره من المثال سند فلا يقال في كلام السيد انه منع وما ذكره في
صورة الدليل سنده والامر في مثل ذلك هين والجواب ان هذه المناقشة لا تكون
لكثرة لانه لصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال
على هوان الاولياء وذلك المفهومان متباينان لا الاشتقاق متغايران مصداقا فان
مع ان احدهما متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة و

الاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة وكون مقارنة القصد شرطا لاداخلا
في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح
في المتصادق فيه امر فلا فرق فيه امر تحقيقه واعترض عليه بان المراد بالصدق
صدقا ومحملا اشتقاقا وهو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن
الوجود واذا كان ممكن الوجود لم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على
فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده
وهو فرض معدوم فكيف يوجد ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وموسطة كما سنذكره الشارح
في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما ذكره هو اتصاف الموجود بالسواد
والمعدوم وهو في البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد والمعدوم
ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر هو ان
الزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وليس سفسطة
حتى يستغني عن البرهان في البطلان فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات
ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في
اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة له وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها
اتصافا يكون مظهرا للاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت في الاتصاف
فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء كان من غير تفاوت
اصلا كما يشهد به البديهة بعد ما تقرره اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع
موجودا لكان مستغنيا فيكون ممكنا فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على

موصوف فيه اعني الممتنع والموقوف على الممتنع محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز
ان يستلزم ما ينافيه كما شاعه حيث يتحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولما تنع ان يمتنع
كون الموقوف على الممتنع لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر
الى الموقوف عليه فان انتفاء الشيء الاول مع انه ممكن يتوقف على انتفاء الواجب
وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان
لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف ممنوع الا ان يقوم البرهان
لانه صفة آه لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى
فكلية الكبرى ممنوعة   فان الصفات قد يكون صدقها منع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر بل في الخارج اي تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر
او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث لا يكون مطابق
حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى لا يقتضي وجود ذلك الموصوف
في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق
الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود
بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل في قولك
زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه بذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع
العمى عنه ان لا حاسة فيه وبين البصر منحه وسلوبا عنه ما العقل ثابتا له بالقوة
النوعية فيحكم عليه انه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه في الخارج على
وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظاهر صدق هذا الحكم
لا يقتضي ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص او لاحظ ليست من

الوجود

الوجود الخارجي الا انه منتزع من امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال
في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان موجودة في الذهن
على وجه خاص يصير مبدأ الانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى
الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ
لانتزاع العقل ذلك الاتصاف بل ان يكون الموصوف بهذا النحو من الوجود هو
الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم ولا مطابقته له فان زيدا الموجود في الخارج
هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء
كانت موجودة فيه اولا والانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع
المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية وهذا معنى محصل عند العقل
السليم لا يقال الاتصاف نسبة فهو يقتضي وجود الموصوف لا يقتضي وجود الصفة
لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه
في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج
حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين
في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن
حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما مر هو ان ذلك الشيء بحيث ذلك النحو من الوجود
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ في الشفاء في الفصل الك
من الهيات الشفاء بانه ما لا يكون موجودا في النفس يستحيل ان يكون موجود الشيء
كلما عرضناه ما لا يكون موجودا في النفس يستحيل ان يكون موجود الشيء وهو حق
فان المعدوم المطلق كما لا خبر به وهو حق وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج

بمعنى كون ذلك الغير متصفا به ولا يستدعي وجوده فيه واستدعاء وجوده مطلقا
لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد الشارح ما ذكرنا انه استدل
على بطلان المعدوم المطلق بخبر عنه قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا
موجود للمعدوم في الخارج من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما فان
كان موجودا فيكون للمعدوم موجودة واذا كانت الصفة موجودة كان الموصوف
موجودا لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء
هذا هو محل الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر به
ان كان موجودا في نفسه يجوز من الكلام الوجود وكان الموصوف موجودا بلا دليل ولو كان
معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له لا يمكن انتسابه الى الشيء
فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيكون
موجودا فيه قلنا على تلك المقدمة ثبت الخارج ظرفا للثبوت الذي هو المحمول
لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن وبعد اعطى الكلام ههنا
الى الاطناب لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب والاشكال ان
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها لان الامور العينية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب
عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب
عليه عرض البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما الاتصاف
الذهني العرضي كما في يحمل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن

يحمل جسم معدوم ابيض كذلك يمكن يحمل جسم موجود ابيض مع انتفاء البياض
عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة والحق في الجواب لا يخفى بعد ما تقرر
من ان وجوب الوجوب الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان الذات
متصفة بالوجوب بها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب والوجود
على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يلزم كون الذات متقدمة بالوجوب على
وجود الوجوب اعني كون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب
او وجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عليه على تقدير كون الامور
العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب حيث
والمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وحينئذ لا ان
يثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف والصواب ان
يمنع ما سبق منا ما او اعطف على هذا الموضع لعج فان عدم الثقة اه ههنا
نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو مع الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا
قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحسب ما هو بالنسبة الى الطرفين
ويمكن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما
لكان ممكنا بما ذكرنا اقول من ان ما صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد
عرفت كلام فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب لقائل ان
يقول جهة التقدم عليه الاتصاف بالوجوب مسلم واما بحسب وجود الوجوب فلا

كلامه والحق ظ لا بطله   والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في
نفس الامر قد مر في تحقيق الكلام ولا بأس بالتزيد بيانا فنقول لا ريب لعاقل
في ان الاتصاف ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو
الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قابلا له
وبياضا فقايس بينهما وحصل فيه النسبة القائمة وليس في الخارج الا الجسم والبياض
لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا
بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض
الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون
مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير ان يلاحظ معه امر آخر موجود معه
في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل
ينتزع منه الانسان ويحمله عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر
مباين له كما في قولك السماء فوق الارض فان المصداق فيها هو ذاتها فقط
بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في ساير الاضافات الاعتبارية
واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج
على وجه ليس معه البصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط
الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر والمقايسة بينهما
لعدم مصاحبته له فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع شبيه بحمل
الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينهما شبيه بحمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحمل قد يكون ذات الموضوع

فقط

فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدأ المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر
مباين له والاول يشمل حمل العدميات كما مر ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق
بان يحدث في الذهن نسبة صورة التاليف لا الاشياء انفسها بانها مطابقة
لما هو خارج عن تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة
للنسبة الخارجية فكلامه مؤول بما ذكرنا او مردود واذا حققت ما مهدناه لم يبق لك
ريبة في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجودا في نفس الامر
لتلك الصفة في ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم
في اخره عن وجود الموصوف لظ   اقول لا نم ان الموصوف آه قد مر ما يتعلق
بتفصيله ويوجد في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون مستلزما زيادة هي قوله
اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من بعض الناظرين في الشرح فان
ما هو ممتنع العدم واجب ظ ان مقصود المستدل بقوله فكان موصوفا
اولا بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا
يرد عليه ذلك على انه لو اراد الامكان الخاص لكان معنى لا يضر اذ على هذا التقدير
يلزم وجوب الممتنع وهو افحش   والحق ان المراد بها انه وقع لا يلزم من وجود
امتناع العدم هو الامتناع المبحوث عنه ههنا اعني امتناع الوجود فلا يتم
الاندفاع   لانه صحيح في منع الملازمة انت تعلم ان الملازمة التي اوردها
انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المعترض يدل على
منع الملازمة بين الفرق والثبوت وبين عين الملازمة التي اوردها المستدل
فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه الظ ان مقصود هذا القايل ان المراد

ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه
منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله لا يحقق نقيضه الا انه زاد عليه الا
يستلزم مدعى الخصم هذا وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق
بينهما غير ظ بل صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا التوجيه
ان يق وفرق بين نفي الامكان والامكان المنتفي فلا يلزم ثبوته لانه لا يلزم
من قطع النظر عن الغير آه ظ ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان
ومثل هذه المسامحة ليس بعزيز في كلامهم لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير
واجبا آه انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر
ذات الممكن ممكنا هف اقول فيه بحث لان استواء الوجود آه ذكر الشيخ
قدس سره هذا في اثبات اصل المدعى ولم يلتفت لما ذكره في دفع الاعتراض
عن الوجه الاول نظرا الا انه يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب
فالاولى ان يتمسك ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض لا يندفع به بل حيث قال
الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر به بانه يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تكلف
وتطويل بلا طائل لم يلتفت لما ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح
لم يأخذ كلامه على هذا الوجه فزاد في الحاشية بالذهول عن ان عدم تعدد الاستواء
يدفع هذا الاعتراض والعجب من ذلك في لنا اقتضى العجب من الشيخ كيف ذهل عن ذلك
وجود الحاشية هذا الذهول اليه قدس سره ثم انه عن الاول الى الصواب مع ان
الاولى هو اللائق بسياق كلامه لانه لما تم الوجه السابق لم يكن خلاف الصواب
ولو تاكس كلاما هما في لفظ الاولى والصواب لكان لكلام الشيخ وجه فتدبر

والانوار والعلتان على معلول واحد شخصي آه اقول لم لا يجوز ان يكون استقلال
الذات في علية الاستواء بل اصل علية مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك
الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما
في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع
عدة منها لم يبق استقلال الآحاد فان قيل ح لا يكون ممكنا ذاتيا لان الممكن
المستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير والاخرى الى الغير فلا يزال للغير
مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات وقد بيّن بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء الغير
شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد
الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه على سواء فلا يتوقف على شيء منهما
لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في علة الامكان كان الذات
مطلقا علة تامة فلا يكون عليتها التامة مشروطة بعدمه وهو ظ وايضا فلا يكون
ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن هيهنا يلوح ان ما قيل في الاعدام
ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول هي عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد
فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر
المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري
العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره
فعلى التقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس واخلا في الواجب لذاته
والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا

لا يجب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو تم لجواز ان يكون انتفاء
الضرورة الذاتية معلولا للغير وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب
الضرورة الذاتية عن الطرفين اختل حصر المذكور في الثلث او يصير ذاته بحيث لا يقتضي الشيء
اما ان يكون له وجود ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته
علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين
معلولا للغير ومن ههنا يعلم انه يشكل ان يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين لو لم
يثبت كون الذات علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب
ذاته جائز ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو ح الامكان
امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا يكون في نفسه
عدم تاثير الغير فيه واجبا بالذات او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير
الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا
بذاته هذا والاشبه ان المقصود بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا
بغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون
بشرط كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء
بشرط مقارنة وجود العلة والمعلول او انتفائها واجبا او ممتنعا وبدونهما
ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط
ما ممكنا فهو لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من
احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة
الى ممكن لكونه مبدأ او زيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته

فقد

فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب لذاته على مثال تحقق الوجوب بالغير
والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته
ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية
يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به وهو غير واجب في ذاته
فهو واجب في ذاته ثم لم يصر ممكنا بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بالغير فان
الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد
صار نفسه هو ممكن بذاته واجبا بالغير فتامل في اطراف الكلام لتحط بحقيقة المقام
والحق انه ان اريد بالامكان بالغير ما يقابل على الوجوب بالغير الوجوب
ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب
بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع بالغير اقتضاء الغير ضرورة
العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وكذلك
ثم والشارح حمل معنى الضرورة في الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود
والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله
لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم بالقياس على الامكان
بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي
الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي لا ضرورتهما والامكان ممتنع الطرفين لذاته ثم
لا يخفى ان المقصود بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام لتطويل
الذيل المتبع على المعنى الثاني بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير
كما اشرنا اليه من قبل وحققه اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما في

فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك
انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما
بعد وله لايخ عنه حقيقة فولية فيكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو
قوله ومعروض بالغير منهما ممكن بلا بد من تخصيص الغير السابق اما مطلقا او
حكم باستلزامه للامكان والثاني اظهر كيف لا والالاحق لو لم يكن بالغير فظ
انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتة والغيرى ولا حلول الصور في
لانها مجردة البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمانية لا عن
مطلق المحال اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا
حله لها المحل مطلقا والاول التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في نفسها
غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير المركب من الحال والمحل في
الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجي لهذا المقام تحقيق فانتظره
في نسخة اخرى واجيب بان العلم بالمعلول آه ان اراد ان استلزامه للعلم بالعلة
المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فمسلم لكنه لا يجدي في المط لجواز كون العلم
ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة ويكون الامكان من
هذا القبيل وان اراد انه لا شي من المعلولات يستلزم العلم بالعلة المعينة
ان يمنعه الى ان يقوم عليه الدليل وكونهما معلول علة واحدة يرد عليه
مثل ما مر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعلتها الظاهر ان يبدل
اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة العلة

يتوقف على استلزامه لها بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه لها
الزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون لبعض المعلولات مستلزما لعلتها لزوما بينا
فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم بحقيق العلة فيجوز ان يكون الامكان
معلولا للافتقار ومستلزما له بالزوم البين فيستلزم العلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال
على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره ولذلك نراها تنفر من صوت الخشب
فانه يدل على انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح
يقتضي وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح
لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون المقتضي مطلقا فلم يستلزم
الصوت عندها وجود الخشب فلم تنفر وعورض بان الامكان الظاهر ان يقول
نقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى آخر لهم فالدليل جار
فيه مع تخلف المدعى عندهم واجيب بان الامكان آه تحقيقه ان الحدوث
كيف النسبة العقلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية
النسبة مطلقا فان قلت النسبة العقلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف
بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث واما الحدوث
فلا يوصف به الماهية آه هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة
الحاجة ولا يبعد ان يقول به عاقل اما لو اراد وا ان علة الحاجة كونه بحيث لو
كان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
او قيل من انه اذا فسر الحدوث به يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا
ممكنا ممكنا بحث اقول ممنوع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث بمعنى الحيثية

المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل مسامحة فالمعنى
الاصطلاحي نظيره ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع
ثم فسر المتاخرون منهم الموجود لا في موضوع بماهية بحيث لو وجد لكان لا في
موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود على انه يمكن ان يق المراد في الحادث بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا فتامل لكنه لا يجوز منافاته
مقتضى ذات الممكن آه هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح
على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا لان
الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضى ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان
اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم انتهائها
الطرف الآخر فنقول الخصم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل
الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في
شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف
الآخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن
لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واقول في
اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه لمقتضى مرجوحية الطرف المقابل
لتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته فيستلزم امتناعه لامتناع ترجيح
المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في التطبيقات تدبر
وما قيل من ان الواجب آه لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم
ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود وذلك

لاينافي الواسطة في اللزوم فالاولى ان يجاب آه تحاير وعليه يشكل ايراد
على الوجه الذي اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه
اما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون
عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المط بل يحققه والفضوه تا
قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى
ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية
بمعنى انه يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى كذلك وكذا اولوية
تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات
جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع
الاولوية اولم يثبت لنا ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة
في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما يستحيل
اذا كان على سبيل الوجوب بلوح بما في تامل ان هذا الوجه قريب للاخذ مما
افترضه وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح آه للقائل ان يقول
كما ان الماهية لمقتضى اولوية الراجح لمقتضى اولوية عدم سبب المرجوح فلا يتوقف
وقوع الطرف الراجح على امر خارج عن الذات وما هو مقتضاه ولا بد لتفسيره
ويرد على قوله فلا يكون الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع سبب الطرف الراجح
لا ينفي الرجحان فاحتياج وقوع الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح
لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه لو لم يبق الرجحان وان لم نقل

الطرف الراجح اذ الكلام في انه لابد لتحقق الرجحان لا لكفاية في الوقوع فرضنا
وقوعه تارة وعدمه وقوعها اخرى اقول الممكن لما يكون وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته جايزا لا يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فلانه قد يمتنع ذلك مع كونه
ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه اخرى لكل استلزام
امكانه لذلك الح لانه انما لزم من الفروض الذي لا يلزم الا الامكان فافهم
ولقايل ان يقول آه لقايل ان يقول مثل هذا يجري على التقدير الثاني ايضا
فان مقتضى الثاني هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح
عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره
في الوجود لابد له من موثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في
كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة امكن
دفعه على التقدير الاولوية بهذه الدعوى الضرورية بان يقول اذا ثبت احتياجه الى المرجح
ثبت احتياجه الى موثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل انما تحكم
بذلك في التساوي الطرفين دون اولوية الوجود وادلى قلت له ان يقول اذا جوزتم
ذلك على التقدير الاولوية فلم لا يجوز على التقدير الثاني ولابد لذلك من بيان واضح للتفصيل
ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا له لزم تجويز تاثير المعدوم في الموجود وان
لم يكن فاعلا لم يكن له فاعل لان ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا له لما سبق في كون
غير الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجد
وهو المقصود في اثبات الواجب على التقدير الثاني ايضا على ما سبق فقوله لما جوزتم
انه مندفع بان غرض المستدل انه على التقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه

الى فاعل

الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتمشى الاثبات على التقدير
الثاني ايضا مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء اه كيف لا يكون
معلولا لشيء وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والموقوف على الغير معلول له
ولعله اراد بالشيء الموجود معنى ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه
بل هو معلول العدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده ثم لا حاجة الى ذلك لا الى قوله
ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون المانع
الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج
الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما بجميع اجزائها او ببعضها ولما
كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء
المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثرا
لوجود واذ لم يجوز لم يمكن استناد عدم المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك
فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة
وليس علة ثم لو سلم استلزامه له فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع
مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر فلمفروض وقوعه
معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية
مع زيادة وهي انه بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر الى ذات الممكن
ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان
حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص احدهما بالوجود والآخر بالعدم من دون
مرجح آخر في الجملة انما يلزم منه وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون محالا ولا

يرد من استحالة انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لان تعيين احد الطرفين ان ام
عن ارتفاعه بالكلية وعن ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل وايضا يمكن ان يقال ان
العلة كما تقتضي رجحان احد الطرفين تقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان
على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح آخر ويكون معنى الاقتضا
كما سبق كون ذلك الامر اولى بالنظر الى العلة لا بمعنى الوجوب اذ لم يثبت بعد ان
الشيء ما لم يجب لم يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشية من العلة ويكون
الاولوية حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار كما ان
على تقدير الوجوب ينقطع من الوجوبات بانقطاع الاعتبار وايضا هذا الدليل لا يجري في
العلل الاتية بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى الكلية ولا يخفى جريان
مثل هذا الرد ايضا في الاولوية الذاتية ايضا فاحسن التامل لئلا يلزم الشيء
اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض الى مرجح آخر ثم على فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء
وقت المرجح دون جزء آخر نريد مرجحا ومن البين انه لا يجتمع تلك الانقسامات ربما
في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم
فيجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية ولئن سلم فبطلانه تم لانها غير مرتبة بل
انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على
بعض والاولى ترك ذكر الشارح لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية

الخارجيه لا يمكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن في تلك لزم الترجح احد المتساويين
او عدم كفايته وعرض كفايته وهما محالان هكذا المقدم الاول وهو الكفاية
واذا لم يكن في الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وهو ظ فاندفع ما قيل قد
يمكن ان يتم المقصود ان وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات
فيندفع ذلك بكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيتلايم اجزاء كلام
المتن من غير اضطراب هذا يشعر ان المراد انه لا يرد هذا على التوجيه الذي
مر لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صادق لا يلزم ان اريد بوجوب
الفعليات جميع افراده انتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض افراده
وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب الفعليات
هو الوجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارن جواز العدم
فالوجوب باق على الاطلاق كما في قوله وحقيقة وجوب آخر الا ان مادة المقارنة
منحصرة في الحقيقة لجنسية او بحتار الشارح ونقول لا يرجع الى توجيه الشارح لان
الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم جزئي لا يقال لا يبحث في العلوم عن الطبيعة
والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المقدمة القضايا في صورة الطبيعية والجزئية
كما في قوله ثم العدم قد يعرض لنفسه وقوله والوجوب شامل للذاتي والغيري لا يمكن
التسلسل التي لا تنتهي وقد صرح الشيخ في الشفاء بان مسايل العلوم الحكمية قد تكون
جزئية لكن لا يكون شخصية اراد بها التسلسل المعروف في الحكماء وادلة على بطلانه
المشهو هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي
بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس هذا التقييد لحصر افراد الحادث منه

القسم كما لا يحتاج الى المادة ولا يحتاج الى الاستعداد او منعوا انما يتحقق الاستعداد النفس
عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء ثم ان
ما هو في المعنى المراد ههنا وليس كما الصواب الذي لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد
في البسائط كالنفوس وبسائط الصور والاعراض ولا عكس فان الاب منتسب
الى الابن اذ الاب من حيث الاضافة الى الابن او في افتراق الحادث
الزماني من الحادث الاضافي فيمكن القديم الزماني من حيث عدم مقارنته للحادث
الحادث او في افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحمل النسبة المذكورة
بين القديمين ايضا وتصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف
وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث اضافي
فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم
الزماني ولا القصور المانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون
الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق انتفاؤه
جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب انه يكون انتفاء
المانع ضروريا اذ ذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يمكن المانع
بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزء العلة
فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعها فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من
الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان الفاعل بالمانعية ممكنا لكنه
غير موجود لكان انتفاؤه جزء من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع
من الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزء من العلة وذلك

بالتأمل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء بالذات موجبا لامر من غير
مداخلة امر آخر معه في العلية له ولا دليل على استحالته بل التفتيش يحكم بوجوده
على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلية لجواز ان
يكون لازما للعلة من غير توقف التأثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا
على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه اقول وهو غير مناف لكلام
الشيخ اول بل قد صرح بذلك في الهيات الشفاء في بحث التقدم واعلم ان
هذين التقديرين فان قلت فلم عدوهما نوعين من التقدم ولم يكتفوا بعد القدر
المشترك لينحصر التقدم في الاربعة على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذي نعلم
من الشفاء ان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث
هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم
من حيث هو متقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك
مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدأ المحدود يكون له ان يلي ذلك
المبدأ حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ الا وقد وليه الاقرب
ثم جعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وليس للآخر الا
وذلك الاول حصل متقدما له كذلك الشيء كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس
بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس
حين وقع للرئيس او لا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الامتياز
بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني لا
يكون له الا وقد كان للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده ونفي

الكثرة ولا يمكن وجود الكثرة بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم ينتقل منه الى حصول
الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الآخر ووجود ذلك الآخر
ليس منه بل من المفيد او من ثالث فهذا من الاول وجوب الوجود والذي ليس من ذاته كحركة
اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقدم
ثلاثة في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم
هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثرة ولا يمكن وجود الكثرة
الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثرة فاصل الوجود وهو المعنى الذي
يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتأخر ولا يحصل للمتأخر الا وقد حصل للمتقدم
وهذا قال الشيخ وقد حد بانه الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية
هو الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت
هناك في ان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول
فان وجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت في ان احدهما يوجد حيث
لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا آخر من التقدم الا ان
يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود اعم من ان
يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف
المعاني التي فيها التقدم وذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية
ومن ثمه علم ان انه لا بد في التقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح
به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم ان يكون قرينة يظهر جميع ذلك على من راجع الشفاء
بشرط سلامة الفطرة واستقامة الفكرة والله الموفق   والشيخ استعمل في

فى طبيعيا

في طبيعيات الشفاء قال فيه وههنا قسم للتقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية
فان السبب متقدم على المسبب فانه كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الآخر وليس احدهما
متقدما بالطبع على الوجه المذكور من التقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال التقدم
بالطبع على التقدم بالعلية وبالذات هذه عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم
بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل
الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فان العام
اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه قد يحمل التقدم
بالطبع على التقدم بالعلية والقسم الآخر من التقدم بالذات فيكون من معناه
القدر المشترك بينهما ولعل الشيخ تبعا للمحقق في شرح الاشارات جعل قوله وبالذات
بيانا لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك تارة من حمله
على القسم المشهور واخرى على التقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلام المحقق
على انه تحقيق اي يحمل على التقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين
المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما شيدنا معاقده لدى المتأمل
الصادق   سواء فرضنا لهما وجودا ام لا احتياج المعلول الى علة انما هو في
الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لجعله
بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر ينتزعه العقل من تلك
الذات كما ذهب اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثاني
نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة كنسبة الاتصاف الذي يجعله الاول
اثر العلة على انه بنفسه يترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة ومتفرع

الحال منها والمعتضد وههنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء وغيرها اما على
الاول فلان القائلين به لا يجوزون توقف الذات على جزئه باعتبار ذاته بل
باعتبار الاتصاف بالوجود فان جزؤه اذ ذاك فقد رجعوا الى المذهب الاخير
واما على الثاني فقط فان جميع العلل التي يتوقف عليها الذات غاية ما في الباب ان
الجزء محتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود
دون آخر فسمي الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما سمي لازم الماهية باعتبار
كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود
لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة الخ وفيه نظر اذ بداهة يشهد ان يكون تقدم
بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره الشارح رحمه الله عنه قوله ولا يحتاج الحادث
الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل
لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره السائل انما يلزم
لو كان تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها
بالتأخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيث والآخر بحيث لا يستند الى الماهية
المشتركة ولا الى التشخص لما مر ذكره في نفي العلية فان قيل يكفي اختلافهما في التشخص
المفروض بناء على ان التقدم على فرض وجودهما فللسائل ان يقول يجوز ان يكون
التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف
في العلية الفرضية الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء او بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب الخ فالسابق بالرتبة اما نفس المبدأ المفروض او ما هو اقرب

اليه

اليه فان الترتيب اعني الوقوع في المرتبة يشملهما قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي في ترتيب ما الى شيء محدود يجب ان
يكون لبعضها اقرب منه ولبعضها ابعد والابعد المطلق فذلك ما هو اقرب
المنسوبين الى ذلك المنسوب اليه اقول منقوض بان ذلك غير لازم لانه يحتمل
ان يقال التقابل بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو بحسب عدم
اجتماعهما والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فلعلهما
متغايران فغاية الامر انه ربما يجتمعان في شيء واحد كما في العلة المعدة فانها
من حيث انها لا يجامع المعلول متقدمة عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليها المعلول
متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فخرجا
الزمان لم يعرض ان لا يجتمعا ثم خرج في الوجود وتقدمه بالطبع بذلك الاعتبار ونقيضها
الضم نوع آخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في
التقدم السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب الخ
توهم انه اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا
ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه ابعد او اقرب من المبدأ وفي الزماني هو
الآن كما يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر
بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر كان ذلك من جهة اخرى
اي النوع الآخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر لوجب
ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها اليه سبقا زمانيا اللازم ان ذلك
الحكم ان العلة المعدة متقدمة سبق زماني وهو حق لا انحصار السبقة في الزماني

واما ثانيا فلان انقطاع السوال عنه فذلك انه لا يخفى انه اذا تخيل قطعة
من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لا
حظ العقل مجموع الزمان الممتد قدر يومين مثلا على الوجه الذي يحدث
عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الآخر حتى لو قيل كان ملك
الى وقته في ذلك اليوم والآخر في ذلك الآخر انقطع السوال وعلم ان احدهما
امس بالنسبة الى الآخر والآخر غده وذلك لا ينافي عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظ
لا بخصوصه بل على وجه آخر فالمنافاة المذكورة مواخذة لفظية اذ الغرض ان
السوال ينقطع عند الاشتهار الى الزمان اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي
هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم عليه في الخيال على ما يحكى بحقيقته مثلا اذا لاحظ
الانسان زمان كونه في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض اجزاء
ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل لو تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين الحقيقي
بذلك ولم يعقل لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء وغايته انه جزء احد
الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم الى وصف الامسية
والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما   ولو سلم فغاية ما يدل على كونه
عرضا اوليا اذ لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السوال بلم وان كان
بديهي الثبوت وذلك ظ لان بداهة الان لا ينافي السوال بطلب اللم
والحكماء رحمه الله في وجه الضبط آه قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين
الاقسام مما نقل عن الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى العرفي فهو
غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى

الاعتبار

الاعتبار بان زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المجالس غالبا فانه
مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا في غيره
يحمل عدد التقدم مجازا والامور التي لها علاقة باقسام التقدم مصحح لاطلاق
التقدم عليها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيص من بينها بجعله قسما برأسه   ويرد
على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة آه انما يلزم ان يكون لها التقدم بالزمان
عليه لا ان لا يكون لها التقدم عليه لم بغير الزمان اذ لا مانع من اجتماع عدة
اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والرتبة للافلاك
بالنسبة الى الحوادث العنصرية   فالاولى ان يق آه فعلى هذا يدخل العلة
المعدة في التقدم بالطبع وتخرج عن التقدم بالزمان فيلزم على ظاهره ان لا
يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظ البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم
بالحقيقة التقدم وح فلا خلل في التقسيم الاول ايضا   ولا في المعية الزمانية
على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية آه لما كان
الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين
عارضين لاجزاء الزمان لذواتها والمعية الزمانية لا يتصور عندهم في
اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير
الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فظاهر ان على نفيه
ولا على اثباته فهو محل النظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها
في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل يتحقق المعية الذاتية عند المتكلمين

بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على ما ذهب الحكماء
فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد على ما ان ذاتيهما يقتضيان
الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون التقدم
والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها اقول ان المتكلمين
لما كان النظر ان منشأ وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان
يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والا فلا لوقف للغرض عليه فتدبر
لان الاحتياج الى العلة المؤثرة آه اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل
معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغنى عنها بعض المعلولات واما لانها فيه الوجود
على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فلنا مل فيه ثم في ترتب كون الترتب المرتب
عليه الحمل على ذلك او يجوز في هذه الثلثة آه فيكون السبق فيها اثبت
واوهم فيكون اولى اقول هذا البحث بتمامه يدل على اختلاف حصول السبق في
معروضاته وكون السابق مقولا بالتشكيك عليهما لا على كون السبق مقولا بالتشكيك
على التعددات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه
ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق
المطلق كما سبق ان يكون للشي معنى بحيث لا يكون للآخر ولا يكون للآخر الا حيث
يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى
حيث ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع
على ان يكون المرتبة قيد الوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في
زمان وجود العلة فانه ممكن وكذلك في ساير انواع السبق وان لم يكن في المعنى

كالمتاخر عنه بهذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السبق الذي هو جزء معنى
السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق
السبق على افراده بالتشكيك كما ان كون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون
اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون
اطلاق السواد عليهما بالتشكيك على ما مر تفصيله فتذكر واشار الاشكال في
القسم السادس آه ويمكن ان يقال انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرهما عطفا على
الزمان والمكان حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض فلا لان
العارض لا يصحب عليه فيكون المعنى لعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما و
القسم الاخير اعم من العارض الغير الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم
بالذات لكن الظاهر انه ليس بمقصود والتحقيق فان تفصيل بعد ذين العارضين من بين اسباب
التقدم ركيك على انه يصير كلاما خاليا عن فائدة معتد بها لان محصله ح ان التقدم
اما بسبب العارضين او بغيرهما اي شي كان احدهما هو المسمى بالزماني آه
قد يقال حمل الحقيقي في كتاب الحق على الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف
الحق بعيد فالاولى هو الوجه الاول لامتناع الخلو منهما يعني ان العقلاء اتفقوا
على امتناع الخلو من القديم والحادث الزماني مع عدم اعتبار الزمان فيهما لزم التسلسل
وعلى هذا فمعنى قوله في القدم والحدوث الاصطلاحيين لانه لا يمتنع الخلو منهما
انهم لم يعتبروا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان
واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون
الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم

والحدوث الزماني والمراد ان اعتباره حينئذ يستلزم الشيء آه يمكن ان
يجعل القرينة على هذه العناية ذكر فاما من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدث
الزمان وقوعه في زمان آخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك فتحقق
الحدوث الذاتي بهذا مكشوف لا يحتاج الى بيان لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث
عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية بالعدم اعم
من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية
ولكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح وقال الحكماء في بيانه آه ازاد
الشيخ في بيان ذلك بان قال المعلول في نفسه ان يكون ليس عن علته ان يكون
ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه
ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وينحل في
هذا المطلب بوجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون
له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ويرد عليه مثل
فان تأخر وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة
الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود
كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت
ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة
سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف وذلك السلب يكون في

في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني في الجزء ان لا
يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس منها
علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر
ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود
المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول
سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه
في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو ممتنع اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة
فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الاتصاف
فان خلو المرتبة من النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير ممتنع بل واقع
كما مر تحقيقه وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فلو قيل في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا
المعنى تم والا فلا ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده
كما اعتبره لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية
وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو
خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده بنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة
له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في التسلسل بل هي مفروغ عنها عند بعد البطلان
ولذلك صرحوا بعدم دخل الامكان الذاتي في العلة لكن لا يمكن اجراؤه
في التقدم الذاتي يمكن ان يقال لو وجد التقدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لا مسبوق

بموصوفه فيلزم ان يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في
تلك المرتبة حادثا وانت خبير بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي
على حل هذا وامثاله فتبصر ويمكن ان يقال هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنه
ولا يجري في المناقشة آه المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال
لو كانا عقليين عنهم التعيين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع
وجودهما في الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث اولا
واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل وكذا
الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول
يوجب التسلسل فان ذلك لا يجري على التقدير كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج
ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان يراد بهما
ههنا بذاته المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل الحق فلا تقريب
قوله يبين ما ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب عنه بما
وتسامح في مخالفة الاصطلاح في اللفظ وهو ما ذكره هذا الشارح بعينه فلا ايراد عليه
اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي آه الاجزاء
متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل
فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما وايضا قد ثبت ان
الواجب لا ماهية له وراء الانية كما هو معنى ذلك انه تشخص لا يحلله العقل الى ماهية
وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هي ماهية
موجودة بل احتاج لا امر آخر به يحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته

ولو كان

ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج في اتصافه بوجوده الى علة
فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلا هما باطل على ما فصل في مقامه والحاصل
ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر اصلا سواء كان جزءا له او موضوعا
او على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك اشياء
موجودا وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وذكر هناك المقدمات السابقة في
تحقيق كون الوجود عين ماهيته منفك جدا وايضا لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين مثلا ومن آه لا يرد هذا على الدليل الذي اوردناه كما لا يخفى
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة آه ربما يمنع ذلك السند السرير المركب
من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية
مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء
الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي
اجزاء المواليد عن الصورة الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم
بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او تحصيله نوعا
كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصيلها تلك الانواع
اعني انواع المواليد وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصيلها بحسب انواعها انفسها
لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل آه افتقار الحال الى المحل اما في الوجود
كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب الوجود فلا
ابين بما ثبت من ان تشخص الواجب عينه انما يلزم اذا كان المفتقر محالة على
خارجية آه اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا

كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته بنفسه على التقدير
الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه
ظاهره عليه ما اورده وايضا فافتقار الوجود الى الماهية هذا بحسب الجليل من
النظر وما تراى من ظاهر العبارة واما على التحقيق فالذي يحقق وجوبه كونه عين
الماهية كما مر تفصيله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود آه قد عرفت حقيقة
الحال اقول ان المحوج الى السبب هو الامكان كل ما يغاير الشيء فان ثبوت ذلك
الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن
العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى من يجعله انسانا لا كونه امرا آخر فيحتاج
اليها وذلك ظ فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا
آخر فيحتاج الى السبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى
يستغني في وجوده من غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان يكون ناشيا عن ذاته
فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او من غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير
فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا آه اتصاف الاربعة بالزوجية
واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة
ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود لما مر اذا تمهد هذا فنقول آه قد عرفت
انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا بذاته ولهذا قال بعض المحققين
صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له اذ لو كان امتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم تكن ومن ههنا علم ان ما ذكره
في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

بالوجود

بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب
اتصاف الماهية اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء
بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص
الماهية ويعود المحال لان لا يقال خصوص الماهية معتبر في خصوصية الاتصاف
من غير ان يكون له مدخل في منشأ الوجوب بل كون الاتصاف الى من واجبا لذاته
لانا نقول لما لوحظت خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه
متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتأمل او يحتاج الواجب الى
عدم نفسه آه فان عروضها الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد
لها ابتداء او بواسطة فاستناد العروض يكون باستناد علته وينتهي الى استناد
الواجب هذا ترجيحه وهو ضعيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل
هو الواجب لكن يجوز ان يكون علته كونه بحيث لا يكون الا عارضا للماهيات
التي تصلح معروضات له فيكون استناد العروض في الوجود الواجبي الى
الماهية التي يمكن عروضه لها والجواب منه قد مر مستقصى اشار الى ما ذكر
في بحث المواد الثلث عند قوله وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية من ان
هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد منا كلام عليه وتحقيق الحق فيه
فبين الفرق آه اقول الفرق ما بينه بقوله والحاصل آه وهو ان الماهية انما تتصف
بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان تتصف بقابلية بحسب
ذلك الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة
الخارجية في قوله لا يمكن ان تكون قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما لم

نفس الوجود الخارجي وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود
العقلي وحصول الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي
وفاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف
الماهية بالقابلية المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه
لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم البديهة فتامل
وهو غير موجه لان للناقض ان يقول هذا غير موجه لان الناقض مانع وحاصل
الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة
بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان
الدليل فيها ولا يخفى ان قوله والحاصل الخ صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات
فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ
في السند وزعم تحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض
مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني
على خلاف لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو
كان مشروطا به لكان القابل والفاعل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود
فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده
ان كلامه مبني على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية
ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك التصور فاسد لما ذكره
مفصلا فتدبر   فان فرق في ذلك الخ اقول بعد ما سبق لا محذور في
الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب آخر   لانا نقول معنى تقدم

العلة

العلة على معلولها بهذا ضبط فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا
كان الماهية باعتبار وجودها في العقل علة حينئذ لزم ان يكون العقل محل
اتصافها بالوجود الخارجي فيكون محل اتصافها بالوجود الخارجي ما تقرر وذلك بين
والجواب ما مر اقول الجواب ما مر   ومدار الجميع على توهم ان الوجود الخ لعل مراده
من قول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو اذا لاحظ بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له
بشرط انضمام الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود العلة فكل ما له ذات مغايرة للوجود
ينسب اليه الوجود كنسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين
الوجود القائم بذاته كما مر تفصيله   فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين
كل من الوجود الخ انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب
ان كلا منها كنه ماهيته وكيف ساغ عن عاقل ان يقول ان يكون كل من العلم والقدرة
والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق
حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى ولا ريب
في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم
الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا وكان الواجب عين الموجود المطلق
المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك   والوجود الخارجي الخ لا حاجة الى الحيثية
ولعله اشار الى انه المحتاج الى البيان دون الذهن   لانهم لما قالوا بكون وجود
الواجب قائما بنفسه الى قوله لم يصح منهم الاحتجاج الخ انهم حيث حكموا بكون
الوجود من المعقولات الثانية ارادوا بها مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره
اعني ما قام به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام

الشيء بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا
في الخارج ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق
وظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مباديها او بعضها
عدوها من اقسام لوازم الماهية في بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذي
بها امر في الخارج المراد بالعارض الخارج المحمول وصح نقول الشيء والممكن وقطعا
من المعقولات الثانية مع وجود افرادهما في الخارج ولئن سلمنا انهما اعم من
المشتقات والمبادي فمرادهم هنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدأ
فلا نم ان يكون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود
في الخارج يحمل عليه مواطاة اذ لو كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه للاشياء
في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتباره كلي الفرد
موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض
افراده وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اه هذا
المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية
اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات
في العقل وموجود في ضمن الفرد القايم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني
ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا
فيه بالاعتبار الذي هو معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود
المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف
على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم

لا ينافي كونه معقولا ثانيا كما مر ولا كذلك الوجود الخارجي اه لما ثبت
ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول
لانه كما مر وليس لاحد الوجودين خصوصية فيه مدخل وذلك يستلزم ان يصح
عروضه لاينما وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم
الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي لا الماهية
الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يعتبر
النعت وصفيا لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني منشأ
عروضه ولعل منشأ الاشتباه ان صاحب ان يحب في القسم الثالث ان يكون
المعروض هو الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض
في القسم الثاني هو الماهية المأخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك
بل المعتبر في القسمين انه يتعلق الاتصاف بنحو المعين من الوجود ولنرجع الى الكلام
في ان كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود
الخارجي عليه كما مر مرارا وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب
نفس الامر اذ لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في الخارج وهو ممتنع او في
الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول
اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك
النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا لاتصاف بالوجود في نفس الامر
والا لتقدم على نفسه اوليته وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا في غيره ولا محيص عن ذلك الا بان يقال ان المعتبر

فی الوجود والذی هو ظرف الاتصاف ان یمتاز الموصوف بحسب ذلک الوجود عن الوصف
والماهیة لا تمتاز بحسب الوجود الخارجی عن ذلک الوجود بل بحسب الوجود الذهنی ولکن
یمتاز عن الوجود فی نفس الامر بحسب الوجود فی نفس الامر اذ للعقل ان یعتبر الماهیة
بدون ملاحظة الوجود ثم یوجد الماهیة فی نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود
فی نفس الامر وان کان غیر ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود فی نفس الامر ایضا
فلیتامل جدا والموصوف بالوجود هو الماهیة من حیث هی اه الموصوف
بالجنسیة مثلا ایضا لیس هو الماهیة الموجودة فی الذهن علی ان یکون الوجود معتبرا
فی الموضوع فان وصف الوجود عرضی وقد عرفت منشاء الاشتباه واذا تحققت
وکما انکشفت لک حقیقة الامر فی کون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانیة فی الحاشیة ان الوجود فی الخارج لا یمکن ان یعرض للماهیة حتی وجودها
فی العقل والا لزم کون الماهیة موجودة قبل قیام الوجود بها وبهذا یعلم ان الوجود
المطلق لا یعرض للماهیة حین وجودها فی العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجی
یعرض للماهیة فی نفس الامر لا فی الخارج هذا کلامه وقد سبق منا کلام علی
ذلک ویرد علی قوله والا لزم کون الماهیة موجودة قبل قیام الوجود بها ان
اللازم کونها موجودة فی العقل قبل وجودها فی الخارج وقد مر الکلام فیه مفصلا
وایضا اذا لم یکن عروض المطلق والخارجی فی العقل کما صرح به اولا ولا فی
الخارج کما صرح به ثانیا کیف یکون عروضهما فی نفس الامر وهو منحصر فی الخارجی
والذهنی فان زعم انه نحو آخر من الوجود فیصیر القسم الاول لخصوص الوجود
بحسب نفس الامر فیه ما فیه والثانی لخصوص الوجود الخارجی والثالث لخصوص

الوجود الذهنی ولا بلایمه ما ذکر من ان القسم الاول لیس لخصوص احد الوجودین فتامل
وخل کما لا یخفی علی الطبع السلیم بل یکفیه ذکر الخصوصیة فی الوجودین اذ لا دخل لها
مع عمومها ایضا وایضا مثل المحذور الذی ذکره لازم علی تقدیر الاتصاف فی نفس
الامر کما مر والتحقیق کما عرفت ان الوجود مما ینتزعه العقل من الماهیة و یصفها
به ومصداق ذلک الوصف هو عین الماهیة وقد عرفت الفرق بین المنتزعات
الذاتیة والعرضیة فان قلت فیکون الحکم بثبوت هذه المنتزعات لها کاذب
لما بینتم ان لا ثبوت لها اصلا قلت انما یلزم کذبه اذا کان الحکم بثبوتها
لها کثبوت الاعراض لمحالها اما اذا کان المراد بثبوتها لها کونها منتزعة منها
بضرب من التحلیل او المطلق الشامل له فلا فان قلت فجمیع هذه المنتزعات
معقولات ثانیة او بعضها ولم یتمایز ما هو منها معقول ثان عما لیس قلت
بل بعضها وهو ما یکون الاتصاف به بحسب الوجود الذهنی ثم لا اشکال فی کون
الاتصاف بالکلیة ونظایرها بحسب الوجود الذهنی ولا فی ان الاتصاف بالتحتی
والفوقیة مثلا بحسب الوجود الخارجی اذ الوجود ان شرطان للاتصافین کما حل
علیه صحة تخلل الفاء نقول وجد فی الذهن فصار کلیا ووجد فی الخارج فصار
فوقا او اعمی لکن فی نفس الوجودین اشکال کما مر الیه اشارة اذ لو اشترط
فی الوجود الذی هو ظرف الاتصاف تقدمه علی الاتصاف ظهر ان الاتصاف
بالوجود الخارجی لیس بحسب الخارج لکن لزم ان لا یکون الاتصاف بالوجود فی
نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشیء علی نفسه وان اکتفی بمجرد کونه منتزعا
من الماهیة الموجودة بذلک الوجود لزم ان یکون الاتصاف بالوجود الخارجی

بحسب الخارجي فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فلا وجه لما اشرنا اليه
ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان تكون الماهية
في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود
الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب
نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل
ان ياخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض وهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع
العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو
نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم
على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظ ان هذا النحو
لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم
فتامل ومن هذا التفصيل يتبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض
غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها
بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم ولذلك تفصيل تحقيق
هذا المقام لا يخفى على اولى الافهام   لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته
انه الاليق بترتيب البحث ان ليق ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصور
الثابتة وليس ثبوت الصورة في العقل ولا الا ثبوتها فيه عين الصورة
الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورة النقيضين ولئن توهم ان ثبوت
الصورة عين الصورة فنقول بعد التنزل لا ريبة في ان اللاثبوت ليس عينها
فلا يلزم الاجتماع بين احد النقيضين وصورة الاخر   وقد عرفت بطلان

بذا

هذا المذهب آه قد عرفت تحقيقه وما على تحقيقه فلا نعيدهما   اي عدم المعدوم
مطلق القرينة على هذا التفسير قوله قسيم باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم
لا العدم وقوله ويصح الحكم الى قوله ولانا نقض فان هذا انما يلائم المعدوم لا العدم
اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه ما نقض
حتى يحتاج الى دفعه   وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام
ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود
في الخارج اليهما لا مدخل له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوصا
بالموجود الخارجي وفيه نظر لانه اما ان يراد الانقسام بحسب فرض العقل او بحسب
الواقع والثاني باطل اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه ونقيضه في الواقع وان امكن فرض
الانقسام اليهما وعلى الاول لا حاجة الى تخصيص الموجود بالموجود الذهني كما في النسخ
الاولى اذ هو وما هما واحد ويمكن ان يجاب ان المراد بالموجود في الذهن ما هو المعروض
للوجود الذهني من الماهيات كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا في الذهن
فهو في حد ذاته اعم من ان يكون موجودا في الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم
الى الانسان الموجود في الذهن وغير الموجود فيه بحسب الواقع فان الانسان الذي
هو موجود في الذهن في الواقع منقسم في الواقع الى الانسان الغير الموجود فيه
والاظهر ان يحمل الانقسام على الانقسام في العقل فيصير مؤدى النسختين واحدا فتدبر
يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج لقائل ان يقول معنى الحمل
اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف
يتصور كون احدهما موجودا بدون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان

مثلا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى
في ان مفهومهما منتف في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات
الخارجية دون الآخر تحكم والجواب ان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المصنف
والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود
افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة كان معناه ان افرادها حقيقة
المشتقة منها موجودة فمفهوم الاعمى ليس معنى وجود الاشخاص افراده مبدا انه غير محقق لانه
يرجع الى تجدد اصلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد ما كان ماهيته موجودة
بوجوده بالحقيقة واما عوارضها فلا يكون موجودة بوجوده باعتبار اتحادها
معها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات
اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض
فحينئذ يقال ان الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى
فانه موجود بالعرض بوجود زيد وزيد ليس في ذاته اعمى بل باعتبار خارج عنه
فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا
في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات
بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المصنف
اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة في الخارج سواء كانت
موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ ح تكون القضية
خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان
وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم هنا على الموجود الذهني بالموجود

الذهني

الذهني اذ معنى هذه القضية اتحادهما في الذهن كما ثبت في الباب انه الفقدان كما مر
بموضوعه من حيثية اخرى وجوده في الخارج هو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية واذا
حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود في
الخارج او لم يكن وحاصله ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات
فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكره في توجيهها اولا فلا تدفع لا يعلم
كلامه ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا يقال على توجيهك
ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الثاني موكول
الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لان
مآلها اليهما وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في حال الذهنية وفيه نظر
فليس فيها كثير عمل والتخصيص بعض افراد القضية الخارجية بهذا الحكم ونظم باقي
افرادها مع سائر اقسام القضية في سلك الاجمال مما لا يسوغه الطبع السليم خصوصا
مع انتظام في التوجيه الذي لا يخفى دقته واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على
ان القسم الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار المطابقة في الذهن فان قلت قد
صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج
والذهن قلت وقوعه هنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهني
فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا
وجه لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا مصداق الحقيقية لم يعلم منه لانها في الخارج
او في الذهن او كليهما ويحتمل ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية
ايضا ويكون المعنى ان مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما

الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او في الذهن او كليهما واما الذهنية فالذهن
فقط ويكون قد ترك التفصيل كما هو دابه وامر التوجيه عبارته سهل بعد العلم بالمقصود
او على الامور الخارجية اه لما كان الامكان من المعقولات الثانية ما لم يوجد في الخارج
بيانا انما هو الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي
والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني بمثله كما اشير اليه
آنفا لا انه لا يقال اذا حكمنا على الامور الاعتبارية بالصفات الخارجية او على الموجودات
العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني بالموجود الخارجي والثاني
بالعكس لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم بالمحكي عنها في الخارج كان حكما على الموجود
الخارجي بمثله وان كان بالمحكي عنها في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله وعلى
الاول يعتبر في صحة المطابقة للخارج وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس
معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب
الواقع بل ان يعتبر متحدين بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق
القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليها صدقها وكذبها فتذكر
واما الحكم بالامور السلبية اه على توجيه الشارح لا يعلم من كلام المتن ان المعتبر في صحة هذا
الحكم المطابقة للخارج او الذهن كما لا يعلم مثل قولنا زيد اعمى وانما سيعلم من خارج كما
صرح به والوجه في التوجيه وجهانيه   والمراد بالحكم في هذا المبحث بحيث ان
الطرفين الموجودين في الخارج خلافا في كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة مع
الخارج ولا مدخل له في هذا الحكم بالنظر الى السالبة لان وجود الطرفين لا مدخل له
في كون النسبة خارجية اصلا حتى يكون له دخل في كون المعتبر في صحته هو المطابقة

مع الخارج بل السالبة تكون خارجية ويعتبر في صدقها المطابقة مع الخارج سواء
وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض الشارح في البيان الا الفرد
من القسم الثاني اكتفاء على ما في اخر محل الحكم على الايجاب بظهور صدق السالبة الاخرى بجنبه ولو
حمل على السلبي لم يصدق على الاخرى جيد لما علم من ان المتقدم لا دخل له في الثاني الخ
الى صدق الاتفاقية وكذا الحمل على ما هو اعم لان المتقدم لا دخل له في التالي الخ نسبته
الى بعض منه او صدقه وجواب الشارح ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام هو الحرف
فينبغي ان يحمل الحكم على الايجاب الا ان يقال لا دخل للمقدم في التالي بحسب التخصيص بالايجاب الخ
لتحقق التالي بدونه في مثل زيد اعمى حيثما اعترف به الشارح لانا نقول التالي هو وجوب
التطابق كليا كما صرح به وذلك لا يتحقق بدونه واما في السالب فوجود الطرفين لا
مدخل له في ذلك الوجوب اصلا لتم الصدق في ذلك الوجوب عند انتفائهما هذا غاية توجيه
كلام الشارح فتأمل فيه يظهر لك ما فيه ولو علل تخصيص الحكم بالايجاب بان كون الطرفين
موجودا في الخارج يخصص الايجاب بالخارجي فيصدق الملازمة الكلية اعني وجوب
مطابقته للخارج ولا يخصص الحكم السلبي بالخارجي اذ قد يكون السالبة حقيقية مع وجود
طرفيها في الخارج كما في قولك لا شيء من المثلث بمربع ولا شيء من الانسان
بحجر فانها لقضية قائل حقيقة مع وجود طرفيها في الخارج لكان اولى   ولا يكون
النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج يرد عليه
انه يكون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك على زعمه حيث صرح
بان زيد اعمى قضية خارجية مع اعترافه بان المحمول غير موجود في الخارج الجواب
ان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه الكلي يتوقف على وجود الطرفين وبه

قد وجد بخلاف النسبة السلبية فان كونها خارجية على هذا الوجه لا يتوقف على وجود
الطرفين اصلا وفيه ان هذا انما يدل على عدم جواز تخصيص السالبة لا على التخصيص
بالموجبة اذ لو جعل الحكم اعم من الايجاب والسلب كان كون النسبة خارجية على الوجه
الكلي ايضا موقوفة على وجود الطرفين اذ بدون ذلك قد يكون خارجية وقد لا يكون
فلا فرق بين التخصيص بالايجاب والتعميم فتامل   وان صدق شيء على آخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه ان اراد ان صدق الحمل الايجابي متوقف
على وجوده في الخارج فمسلم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به متوقف على وجوده
فيه فممنوع والسند اتصاف الهيولى بالصورة كما مر والقول ان المتقدم على وجود
الهيولى ذات الصورة دون الاتصاف او ان المتقدم هو الاتصاف بصورة
ما وهو اتصاف ذهني والاتصاف في الخارج انما هو بالصورة الشخصية وهي
متاخرة عن وجود الهيولى لا يجدي في دفع المنع وان كفى في دفع النقض كما مر بل
لا بد هيهنا من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف
فلا   وهيهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف لكن قد اشرنا الى دفعه
فيما سلف ونقول هيهنا قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق ان اراد
المغايرة بالذات فممنوع وان اراد مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية فمسلم لكن لا
يلزم منه ان يكون الوجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات بل نقول في
النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها وان
كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها في الذهن فانها من حيث وجودها في الذهن
مغايرة لها من حيث وجودها في نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت في

الذهن كان لها وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية
الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما في الصوادق فاذا كان بمحض الاختراع
والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا لم يكن
تحققه بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شانه ان ينتزع منه ذلك كان
موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه موجود فيه بدون تعمله
فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل والا
الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده
في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور الا ان
امرا آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود في
الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في
نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها بخلاف الكواذب
اذ ليس لها الوجود في نفسها اي الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت انه فرع قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله
وهذا التصريح منهم يغايرهما لان معنى كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا
هو المطابقة لما في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه في الذهن والا لزم
صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني مع قيد فردا
من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون
في الخارج لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا فالمراد بالخارج خارج
الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم

اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر
لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا ما يقابل
الذهن مطلقا فاذا لم يكن الطرفان موجودين في الخارج لا يكون صحته بمطابقته
للخارج بهذا المعنى وهو ظ ولا لما في الاذهان من حيث كونها في الاذهان بل لما
في نفس الامر وان كان وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني على ما عرفت
وما وقع في بعض عبارات القوم ان صدق الجزم بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة
الخارجية المراد به الخارج عن النحو الفرضي من الذهني لا عن الذهن مطلقا كانهم تركوا
في هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل وان كان في العقل بمنزلة الموجود
خارج العقل ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور المعنى واشعارهم في عدة من مواضع
بتعيين المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين الخ
فتثبت ولا تتبع الاهواء المردية والاوهام المضلة والله ولي الرشاد ومنه العصمة
والسداد وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده ولكن الذي لا نعيد جوابا ذكره
ويمكن الجواب بان نفس الامر انه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم
مصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان
المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت
مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم
ان يكون مذعنا بالحفظ بل لا ان يكون مدركا له الا يرى ان الخيال خزانة الصور
وليس مدركا لها عندهم والحافظ هو المتخيل والمدرك لها فيجوز ان يكون شان العقل
الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته

عن الشرور التي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد
قايم بذاته فيكون العقل عالما بها لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما بها من
حيث التصور ولا يستلزم لحصول التصديق به ثم والحاصل ان الكواذب انما تحفظ
المعاني التي يتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول
التصديق بها فتأمل واعترض بانه يتعذر ح اي اول تم فان المطابقة
لا تستدعي المغايرة بالذات كما مر تفصيله بل الكذب حينئذ يكون صدق
الجزم بعينه لكونه نفس الامر ومطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة
فيجب ان يكاب بهم المجاز في التعريف وهذا التكلف مستغنى عنه لما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم ان علم المبادي اجل من ان يوصف
بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع ولا كذلك
علم الواجب ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل
بمعنى آخر اتجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق
والا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف العام والحاصل الا ان يحمل كلام المعلم
ارسطاطاليس النقاد وان اراد انه عين نفس الامر فلا حاجة في صدقه الى اعتبار المطابقة
اتجه عليه بعد الاغماض عن غلط تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف ما ذكره
من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ ح يكون الواجب والمبادي العالية باسرها
نفس الامر لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا القدح في مقصوده اقول لان مقصوده
ان العقل الفعال مقصود لكل شيء وقد جعل التقسيم الحكم وليتها وكذا الاختلاف بين
الغرض بصدق الحكم وكذبه واما ثانيا فلانه بعد ما بين آنه لا يخفى ان جواز كون

امرا واحدیة وثبوتیا باعتبار وغیره فی الهویة وثابت باعتبار لا مرفع هذه الشبهة
اذ حینئذ یرد ان صدق الحمل مطابقة للخارج فیلزم ان یکون لکل من المتغایرین هویة
ثابتة فی الخارج وثانیا انه لا یندفع بذلک والحاصل انه یکون لکل منهما هویة ثابتة
فی الخارج باعتبار ما وذلک لم یرد اصلا واتحادهما فی الهویة   واما ثم ثبوت فلان
المتغایرین آه کما ان یقول المتغایران مفهوما الثابت فی الذهن وغیر الثابت
فی الذهن والازم من مطابقة الحکم للخارج ثبوت نوع المفهومین الذین لیسا ثابتین
فی الخارج فنقول بهذا القایل یکون ما لیس بثابت فی الخارج ثابتا فیه المراد بالتغایر
المفهومین الذین هما غیر ثابتین فی الخارج وکان مرادهم بذلک الاختصار فی العبارة
او ارادوا الملازمة وبطلان التالی فی عبارة واحدة کانه قال لزم ان یکون القسمان
ثابتین فی الخارج مع انهما غیر ثابتین وهذا علی ما ذهب الیه القایل وتبعه الشیخ من تحقق
الطبایع الکلیة الخارجیة ظاهر جدا وقد یتوهم فی توجیهه ان هذه القسمة لما کانت مستوفیة
لجمیع المفهومات کان ما لیس بثابت فی الخارج داخلا فی القسمین او احدهما فیلزم
ثبوته فی الخارج وهو توهم فاسد اذ لا یلزم من وجود المفهوم وجود جمیع افراده
وحقیقته ادراک ان النسبة واقعة الاولی ان یقال اذعان وقوع النسبة
او لا وقوعها لئلا یدخل فیه الشک والوهم بل التخیل ایضا فان التصدیق ادراک
خاص مغایر للتصور بحسب الحقیقة لا بحسب المتعلق فقط کما یشهد به الوجدان
الصحیح بهذا النوع من الادراک لا یتعلق الا بمعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او
لا واقعة بخلاف التصور فانه امر ادراکی یتعلق بکل شیء حتی یتعلق بالتصدیق
فافهم   بل لا یکون هناک حمل حقیقی بل لا یکون هناک حمل اصلا اذ لا یتعقل الشیء

الاین اثنین بالبدیهة وتکرر ادراک الشیء واحد ذاته واعتبارا لا یکفی وتفصیله
ان الشیء الواحد کذلک لا یمکن ان یتعلق به ادراکان من النفس الواحدة فی زمان واحد
فان حصول صورتین متحدتین من امر واحد فی نفس واحدة ممتنع بالضرورة فلا بد ان تزول احدی الصورتین عن النفس حتی تحصل اخری فح لا یکون الا ادراک
واحد متعلقا بمعلوم واحد فکیف یتصور النسبة مع انتفاء التعدد فی الادراک
والمدرک لان الادراک السابق الزایل لا مدخل له فی صحة تصور النسبة قطعا
ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة الزایلة لجاز الحکم علی الامور المنسیة والمذهول
عنها ولو کفی الصورة الواحدة الحاضرة لم یحتج التصدیق الی التصورات الثلث
بل الی تصورین فقط احدهما تصور واحد هو بعینه تصور الموضوع والمحمول والثانی
تصور النسبة ثم یلزم ان یکون اجزاء القضیة اثنین اذ لا تعدد عنده فی المفهوم
بل فی الادراک فقط علی ان البعض ممن یتوهم ذلک قایل بان القضیة التی محمولها
الوجود لا یحتاج الی الرابطة فیلزم علیه انه اذا حمل مفهوم الموجود علی نفسه لم یکن
هذه القضیة الا مفهوما واحدا تعلق به ادراکان او بمفهوم الموضوع والمحمول عنده
واحد ومعنی الرابطة لا یحتاج الیه هنا فیحصل القضیة البسیط فلا یصح تقسیمها
بالقول الی غیر ذلک من المفاسد والحق ان الفطرة السلیمة یکفی مؤنة هذا البحث
اذ من البین ان النسبة یعتبر بین مفهومین فاذا اشتق تعددهما فکیف یتصور النسبة
الا بین فان قال انه یتصور کون المدرک بهذا هو المدرک بذلک فقد رجع الی
التغایر بین المدرکین   ومعنی الحمل ان المتغایرین مفهوما آه قد یطلق الحمل
بمعنی الحکم الحملی وهو الذی مر تفسیره وقد یطلق علی متعلقه وهو المراد هنا ولذلک

فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فان متعلق الحكم اعني وقوع النسبة قد
ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه بما يتناول الحمل المتعارف غيره
لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف قيل
يرد عليه انه حمل الفاعل الذات على الموصوف وذلك اعترض عليه بانه لا يمنع اتحاد
الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشيء
على ما صدق هو عليه لشرع وكنت نحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات
المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه كونه هو باحد انحاء الاتحاد
فنقول شبهة الحمل حينئذ فانك اذا قلت ج و ب متحدان فيما صدقا عليه كان هذا
حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ج و ب فيتوقف على ذلك الشبهة الا بان يقال متحدان
في الوجود ومختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه اذ لا اتحاد هناك في الوجود
لو تم ان لا اتحاد بينهما في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه بالوجود زيد فانه
اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث
الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك الامور بالعرض
وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك ينسب وجوده الى تلك الامور بالعرض فهي متحدة
معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى
كونها منتزعة منه في مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود
بوجه لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى
الى افراده وتفصيله ان معنى المفهوم مقول بالتشكيك كالوحدة كما سيصرح به المصنف
فكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض

قال

قال الشيخ في الشفاء الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه
هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرض كما يقال ان زيدا وابن
عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع واحد كقولنا
ان الطبيب والابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ عرض
ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي
اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة
لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فلذلك الحمل حتى
يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افراده هو
الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك يخص البحث ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه
المتعارف المشهور اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع
ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات
على الموجودات او يكون الموجود احدهما والآخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي
اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل
ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف كيف
ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق بل معنى
مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق الاتحاد صدق باي نحو من انحاء الوحدة تحقق
بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا

فيه بالذات او بالعرض وان اريد الاتحاد بالذات لم يصدق الايجاب لكون احدهما ذاتيا او ذاتا للآخر او بالنحو العرضي لم يصدق الايجاب لكون احدهما عرضيا للآخر وربما صدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضرورة صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري مان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذا حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج وسائر ما يصدق عليه بجوهر الاتحاد فان الاربعة زوج وعدد وغيرهما فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها نعم ليست تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات وهذا لا ينافي وجودها مطلق سواء كان بالذات او بالعرض وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده او المحمول وحده كما في المثالين الاولين وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع هو زيد ملحوظا بامر والمحمول هو زيد ايضا ملحوظا بامر آخر او بدون الملحوظ او بالعكس وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل مفيدا كما لو قلت زيد الذي ادركته الآن هو زيد الذي ادركته امس مبني اتحادهما في زيد المكرر لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المحشي قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايضا وما يلزم لبطلانه على التقدير صحته آه قيل يرد عليه انه

لم يلزم ح بطلانه او باطل وهو قوله الحمل ح وانت خبير بان ما ليس الا بدل على بطلان الحمل الايجابي وربما يجوز او اوجب سلب الصحة عن الحمل فلا يرد عليه ذلك على ان له ان يقول مستدرك في هذه الزاوية كم فيلزم حكم الاعتراف لعيب والحمل فان نقل الكلام الى قوله هذه الزاوية كم فله ان يقول بهذه الزاوية كم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضه الذي هو القطع الشك في الحمل والا لم يكن الحمل صحيحا اي صادقا فالشبهة انما ترد على حمل الوجود باعتبار صدقه طلبا ثم فان الوجود اذا ثبت ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين يريد فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوتها للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق كما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام اذ الزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف يصح قول المحشي ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارحون ولعل ذلك من المحشي اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا

كما يكون البياض وجوبل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو لنفس وجود موضوعه
وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده وكذلك قال شيخنا الفه ما لو جود
الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم في كونه ابيض لان الابيض
لا يكفي فيه البياض و الجسم هذا بعد ان قال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود
فالجواب انه موجود بمعنى الوجود حقيقة انه موجود فان الوجود هو الموجودية بعينه
كما انه و يتحقق منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة سائر الاعراض الى
تلك الاعراض لتصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية لتصير
بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا تتاخر عن وجود
الماهية يكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها و هو
جمع بين النقيضين لانه فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة و نفيه يقتضي
وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فاشتبه في سلب الوجود عنها باعتبار
الصدق لكنه ليس شرط السلب الوجود اراد بالسلب ههنا الا وقوع لا
الانتزاع كما في العبارات السابقة و في قوله لا تناقض ان السلب المطلق لا يقتضي
و معنى سلب العرض الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات
انه هذا ايدل على تردده في هذا الاصل فلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة الى
التزام كون البحث عن العدم لفظيا كما مر في حواشي الحواشي وهذا ما لوحنا اليه سابقا
من تجويزه بعض الاصطلاحات التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام والحمل والوضع
من المعقولات ان الشيخ اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادها
بالتشكيك اطلاقه المبدا و اراده المشتق على اسلوب المسامحة المشهورة فان

الاخص

الاخص اولى بالموصوفية والاعم بالمحمولية و اما ان قول الحمل والوضع على افرادها
بالتشكيك كما صرح به الشيخ بخلاف الظ وهو ما لا يكون له وجود بنفسه
لكن ما صدق عليه انه على قول من نفى وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد
الجسم الفرس و اللاانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت
هي عليه و اما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما
موجودان بالعرض لوجود ما له اتحاد معها بوجه ما عرضي كما عرفت غير مرة
قيل ما سماه موجودا بالعرض انه الموجود بالعرض مثلا ما هو صادق
على الموجود و صدقا عرضيا مثلا اذا وجد زيد بذاته فذاتياته موجودة
بالذات و عرضياته موجودة بالعرض قال في الهيات الشفاء الوجود للشيء
قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا و قد يكون بالعرض مثل وجود
زيد ابيض والاسود التي بالعرض لا بحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود
والوجود الذي بالذات للشيء وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال
فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء وذلك جار في سائر الاتصافات
كما قال في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض و اذا علمت الحال في الاين
والوضع فاحكم بمثلها في سائر الابواب فانه يقال ان الشيء مثلا يسود بالعرض
اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر يقارنه او يخالطه او جسم عرض فيه
او جسم هو بعينه في الموضوع وليس هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان البناء
اسود فان السواد ليس موضوعه هو الجوهر مع البنائية بل الجوهر مع البنائية
عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد و قد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا

او لا السواد بل موضوعه الاول الشيء فيه لا الجزء وهو السطح فان السواد بعينه ان
محله الاولي هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم انتهى واعلم ان الشيخ صرح بان النفس
الغير المنطبعة لا تتحرك في الاين بالعرض مع التصريح بان المتحرك بالعرض هو ما لم
يحققه في نفسه مفارقة اين اول او وضع اول او كم او كيف بل هو مقارن لشيء آخر
مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء حال نسب اليه كانت له بالعرض وجعل ذلك
على وجهين الاول ان يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه في مكان وذو وضع و
قابل لحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق
مكانه وهذا لازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة تقع
اليها اشارة غير الجهة التي كان يقع عليه الاشارة حينئذ او يقع له وضع آخر
بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه الخ
ان لا يكون من شانه ان يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون
مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل مقارنة شيء من
الاشياء الموجودة في الجسم صورة في هيولاه او في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة
يخص بها الاشارة الواقعة الى ذاته ولعله يصير له اجزاء كاجزاء الجسم فيصير له الاين
كاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المعهودة
بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزئه فيقال انه قد انتقل في
الاين او الوضع هذه كلماته ملخصة بحسب الحاجة واقول لما كان الاتصاف بالعرض
راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض لعلاقة
انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة التي بين جسم وجسم او بينه

وبين الامور المخالطة للمادية على انه قال في جواب سوال من قال لم كانت النفس يقال
لها انها تتحرك بالعرض في الاين ولا يقال لها انها تسود بالعرض بسواد البدن
ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا وذلك اذا
كان السواد في العضو الاول الذي فيه النفس بعينه وان كان احد الامرين يا وقع في
ولكن ظهور تعلقها في النفس ان كانت منطبعة به اكثر من ظهور سائر استحالاته وذلك
لان الناس يحكمون بان الجسم اذا زال عن اصابة اشارة ما زال ما معه عن اشارة اليه
اخرى تخصه ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود كان
محسوسا او غير محسوس لا يوجبون التسود الا القابلة والقابلة الحجاب التحيز عنه هم لكل
شيء لا يؤمنون بموجود ولا اشارة اليه فهذا هو السبب الذي اختلف به الامران
عند الجمهور ولا بسبب غير واجب فمقتضاه غير واجب الى هنا كلامه وذلك ان نقول
كما ان ذلك غير واجب لكون المتحرك بالعرض منحصرا في القسمين اللذين ذكرهما فيه
غير واجب فان مقتضيه وهو انحصار المتحرك بالعرض فيما اليه اشارة غير واجب وان
الا ان الجواب الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين فالعلاقة
المعتبرة منحصرة في تينك الوجهين وكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كلا فرق
بل الحق الذي لا تكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما علاقته بعينه
من التعارف الخاص او العام قد يخصه في بعض المواد بعض العلاقات كما في الصورة
المذكورة واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما ابى عنه التعارف فلك القول
من هنا لا بشك وكذا غيره من صفات البدن ينسب الى النفس نعم يصح سلب الحركة
بالعرض على الوجهين الخاصين من النفس لا سلبه مطلقا ومن ههنا ضعف البحث على ان

التجوز في الوجود بالعرض في نفس الاتصاف وقد ظ ان المجاز في صورة الوجود الكسبي في جعل
الاولية بالعبارة وجود الا في نفس الاتصاف نعم لو وصف زيد مثلا بالوجود في الخارج
باعتبار وجود الدال عليه في الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان شائعا
او غير متعارف وليس الكلام فيه بل في ان تعميم الوجود الى الكسبي مجاز وان اقامه الحقيق
اثنان لا غير فتامل والقائلون بانعدام الاجسام في ابتداء نفي الجزء الصوري
للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين ظ وكذا على مذهب المقد
حيث قال ان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تنعدم بعينها حال الانفصال
ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام فلا يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية
هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع منه انما هو انتقال النفس الى بدن مغاير بحسب
المادة لا الى بدن متألف من عين مادة هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى
الزائلة فان سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو
في المعنى لا في اللفظ معنى لو صح اعادة المعدوم لصح اه لقائل ان يقول الزوم
هذا الزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم امتناع الحوادث بان يقال لو صح الحكم على
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكر وهذا النقض اظهر مما اورده الشارح
واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشي وقتا ما ثم عدم
واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك فذلك انما هو بعد علم ان الموجود واحد ما
اذا عدم فلكن الموجود السابق آ ولكن المعاد الذي حدث ب ولكن المحدث
الجديد ج ولكن يشترك في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه

الا بالعدم فلا تميز ب من ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان
نسبة آ الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان تختلف فيهما
او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما
هو اولى بب دون ج لانه كان ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان
نفسه بل نقول المعنى انما كان ج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشي لو وجد فعدم
حيث هو موجود وبقي من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يعدم من حيث هو ذاته ثم اعيد الى
الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان بطل من وجود اخرى واذا لم نسلم ذلك
ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد
كان له آ هو الموجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
او لا يكون ولا واحد منها معادا واذا كان المحمولان الاثنان لو جاز كون الموضوع
لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة
واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القايم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب
اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمرار في نفسه ذاتا واحدة لم يبق له الا شخصية
العرض فلا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على
المعدوم كما قرره المتأخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله
ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا للعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المغاير
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم وهو
باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة

التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية
العرفية الّا ان ذلك مقصود الشيخ وكلامه في الانطباق عليه من غير تكلف فان قلنا
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وانه لا يصدق عليه الحكم بها حينئذ فيدفع عنه تلك الايرادات
البتة على ما قرره نعم يتجه ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يتحقق في نفس الامر بحسب
الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد
التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل فتامل   والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم اذ معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا على شيء
واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون آ سابقا على عدمه وهو
بعينه مسبوق بذلك العدم وهو تجويز لاستلزام تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو
مح بالبديهة وهذا كجواز الدور فانه تجويز لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومنه
يظهر ما بين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجود
بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد يستلزم تخلل العدم بين
شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به
فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له
وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو هويته في الخارج وان كان غيره
بحسب الاعتبار او نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها
مع الحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وثم على التقدير جواز ذلك

لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولما
يكون الوجود ونفسه معادا او يكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا
فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد
ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه
هو الاول ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة لا
توصف ولا تعقل وليست بشيء ولا موجودة وان الوقت او بعض الاشياء لا
يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم يجعل
المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس حالتان اصلا قول لا يلتفت
لسخفه البحث المحصل بهذا الغلط ولما كان الشيخ يدعي بداهة الدعوى لم يبال بر
ببعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع   وايضا لو تم هذا الدليل لدل على انه لا يتخلف
ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلل
بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان
الثاني فلان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات
والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا لنفس الذات من حيث هي لانها
مستمرة   من حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
او لم يظهر من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر بان يقال لو جاز اعادته لجاز اعادته
مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم من كلام الشيخ وقد يتوقع منع الملازمة
لجواز المغايرة بينه وبين ذلك من العوارض او قل المحل اراد بالعوارض المشخصة كما يدل
عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع الاحتياج الى زمان آخر لانه

ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير   وايضا فانه اذا لم
يعقد مبتين لا يحتملان اقول نختار الاول قوله لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان
سابق آه قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات
لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد كان
في القبلية والبعدية لا زمان آخر بعينه فيلزم اعادته وكذلك الزمان ايضا بعينه
بناء على ان الزمان من المشخصات فاذن يكون الفرق بين المبتدأ والمعاد بالقبلية
والبعدية اللتين هما نوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون
الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت
فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية اللتين هما نوعهما
في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا
له وقد وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا فيلزم منه بطلان ما يلزمه اعني
الاعادة وهو المط فتدبر   اقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه الجوابان آه
اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو
الزمان الى آخره فقال انت خبير بان اثبات الشيء في هذا التقرير مبني على كون تقدم
المبتدأ على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتأخر واحدا فيكون ذلك
التقدم الزماني ذاتيا بل لوقوعه في الزمان وفي التقرير الاول مبني على ان التغاير بين
المبتدأ والمعاد ليس بالماهية ولا بالوجود ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية
واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين في الماهية والوجود والتشخص لم يعقل
القبلية والبعدية فيه الا لوقوعه في الزمان فكان ان وقوع المبتدأ في زمان سابق

والمعاد

والمعاد في زمان لاحق في هذا التقرير لازم من فرض الاعادة كذلك في التقرير الاول
فهو حسن وبالاقدام في عدم ابتنائهما على المقدمتين الشافيتين وقد عرفت ان
الاول ايضا عن التقرير الاول   فانا قاطعون بان آه لعل من جعل الزمان من المشخصات
اراد ان الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله
من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق التشخص او ان لان الحدوث مدخلا في
تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط الاتصال من حيث
هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف
المط على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل
ايضا   ويحكى انه وقع هذا البحث آه رايت في الاسولة التي سال الهما بهمنيار عن
الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الان الثاني حتى يستدل به على التجدد
فاجاب عنه الشيخ بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسالة اخرى
سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف يجيبني المسموع منه مع تجويزك تبدل
الذات   ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت آه لما كان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض لذواتها كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا
بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان يكون متصفا بالمسبوقية ايضا لغرض الاعادة فيلزم
كون الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لغرض الاعادة
والجواب انه ان اراد آه انت خبير بان هذا انما يرد على التقرير المتأخرين كما ذكره الشارح
الا على ما نقل من الشيخ فانه لا يتوقف على اخذ المكان بهذا الشكل اذ محصله ابطال الغرض
الشكل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا ولو كان بينهما امتياز لكان لكون احدهما

هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الآخر لكن هذا انما يتم لو فرضناه معادا
يكون بعينه هو المستانف المعروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا ولو سلم
فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص يكون
العرض لاحدهما عارضا للآخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا
على انه كلام على السند الاخص يعني انه متوجه على قوله فان المعاد ما فقد وجد ثم عدم لسلب
المبتدا اما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت
انه على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير
المشخصة ايضا ثم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غير المشخصة مع عارض آخر غير
مشخص فلا يصدق الحكم بانه مبتدا او لا معادا ومعادا ولا مبتدا فلا يتصور العلم بالامتياز
اصلا فتامل او قد ليس هذا الشيخ بان ماهية المعدوم لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة
المتن من غير تكلف لا ان ما لها اي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوث لا مطلقا
فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء آه وقت انه منه ظ لفظ هذا القائل
ولم يات بما يحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود القائل انه لو جاز ان يكون الشيء الثابت
بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث
في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف
بالوجود الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز ان يكون
الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه وواجب الاتصاف بالوجود في
زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان
الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان

للاشياء

الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها قوله
ولو جوزنا آه معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده
الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده
في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل
ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول لو حكم باختلافهما في الامكان
والامتناع يجري في الحادث الان ظ عبارته اشبه بالابتناء على الوجه الاخير و
الذي يحسم مادة الشبهة ان يق لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه
في زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول
اما الاول فلان الموضوع هو الحادث لوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته الى غيره
فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معين
لم يتخلف عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما فتامل ونعلم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع ثم بل هو اول المسئلة وكيف لتسمع دعوى الضرورة
مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء النظير وذكر
في استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشيا من
هذا القيد لكنه ليس منشا الامتناع والا لم يتصف ممكن بالدوام ان اراد بازلية
الاستعداد آه من البين ان الشيء اذا حصل بالفعل برئ المادة من جميع مراتب
الاستعداد وما ليس للمادة استعداد اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يعتبر قابلية
الوجود ثم ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا ينقص ما هي عليه بالذات من قابلية

الوجود في جميع الاوقات بناء على ان يكون ما هي عليه بالذات قابلية الوجود في جميع
الاوقات بط كما حققه الشارح القاسم ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوجود
في هذا الامتناع وجه آخر اقتضائي الاصل هنا ان كان بمعنى الكثير الراجح
يكون اكثريا لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا دليل
عنه الا الدليل فهو بط لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شي منها اصلا
بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشي من اي
قسم لم يعلم حاله وما قال الحكماء معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا
ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا الى بقعة
الامكان الذاتي فيهلك على هذا التقييد ويجاوزك عنه قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك
وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة
الانسانية وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم وهو ان الاعادة بعينه يستلزم
اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو ويمكن ان يمنع
لزوم اعادة تلك الاسباب لجواز ان يعود باسباب اخر متشابهة فقط او بمجامعة
الا تلك الاسباب السابقة المتسلسلة والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال
الماهية آه فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة ونسبتها فالمعنى
الارتباط خود اسم تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر
جاز انفكاكه آه من البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشي فاذا لم يكن
اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك منهما فكان ممكن الانفكاك وامكان
انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون

اللازم لازما ومع وضوح ذلك يتصدى بعض الناظرين لمنع قوله اذ لو لم يكن
لازما لجاز انفكاكه قائلا انما يلزم ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن
لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال
عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه بهذا المعنى وهو مما
ان رقم اقلام الافهام على الواح الارواح فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية آه قد اسلفنا في مواضع ما ينفع في دفع ذلك ولا بأس ان نعيد
هنا بعضه فنقول تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود منشأ منتزع هي
منه وليست موجودة فيها بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق بعض
الموجبة من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود
موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود جزء
المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة
كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه
والحال من البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفة حتى لها نحو من الوجود الا انها
ليس وجودا منفردا عن الكل بل هي موجودة بوجوده وان كانت القضية ذهنية
اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء وكما ان خصوص القضية
الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود
المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به والحكم على
العرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي
خصوصيات الوجود وهذا الكلام المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان

والدائمة بالدوام ونقول ايضاً لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا
طرفي اللزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم
بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع
للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع
فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب حيثية صحة الا
من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان مرجعه ان الملزوم لا يمكن
صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم للملزوم وهكذا ويكفي في صدق
هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه من موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية موجبة
حتى تستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبة
في المعنى لكن هذا جواب جدلي والعمدة في الجواب كما سبق آنفاً وسالفاً
وهو ان مانع لنفس الامر بحسبان تغاير ان اراد مطلق المغايرة فمسلم وهي متحققة
ههنا بحسب الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فمم وكما فصلنا الكلام فيه في حواشي
ما سلف وكان الانسب آه هذا بناء على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال
على وجود الامكان قط والظاهر ان الشارح قصد تحقيق ان الامكان بحسب العقل وبينه
بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض للاشياء في العقل وهي المعقولات
الثانية وتم بتلائم اجزاء الكلام فان السابق واللاحق احكام الممكن لا الامكان
ولا يتوجه عليه ما ذكره وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا قد اشتهر
بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصورات اطرافها

كما يشير به

كما يشير به عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب وكما ان تمثيل بجواز اختلافهما
في النفسيها بالنظر الى الافراد بل بحسب الاوقات بالقياس على شخص واحد كيف لا وبعض
الاشخاص يدرك التفرقة بين النظري ضرورة بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما
وكذا في الاحوال التشطر والتشاوره لما عرفت من ان استواء النسبة طرفي
الممكن اليه ليس بديهيا لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء
للممكن ليس بديهيا وليس ذلك مركبية لتصور الاطراف في شيء بل ربما كان تصور
مفهوم ما يساوي نسبة الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بالحاجة ما يساوي
نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما
تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان بل نقول يظهر بادنى التفات ان
منها ذكره اعتراف بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه
بوجه الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم
ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم تركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه
لخفاء تصوره من حيث انه ينعدم بسبب الانفصال الاعدام لا بالكلية وليس مؤلفا من
الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور التأليف من الهيولى والصورة ينسب
اليه جزم العقل بانه متألف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه
وقس عليه جميع المطالب النظرية الثالث ان التأثير اما في حال وجوده او
الثاني ان نقول اما بشرط وجوده او عدمه ليلائم في الجواب المذكور فلان
الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر فيه لجاز كون الشيء لا زمانيا
للشيء بالمعنى الاعم مع ثبوته له بتأثير المؤثر فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك

في وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني الكلي بحاله سبب لا
يحصل الا من العلم بسببه فلو كان بمؤثر لم يتيقن كليا مع الشك في وجود مؤثره
وسبق في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك بالفاعل التيقن فانه في الطلق بهذا
المعنى وح تتم الملازمة بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر بشي
فان الاثر ان ان فيه انه ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا
يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة اي
وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاغيار يرجع الى ما ينقله
به ويعترض عليه الجواب باختيار الاول كما هو ظاهر العبارة واثبات الملازمة
بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفا فقد قوع بمنع الاستحالة في الماكان
ثبوت الشي للشي المستند الى ثبوته لنفسه فعلى التقدير انتفائه يصدق سلب
نفسه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا جوز واقع
الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا مما لاخفاء فيه ولاخفاء
ايضا في انه لقدح في بطلان التالي في التقرير الاول ايضا لانه لما علم كونه على تقدير
الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما لاحتمال ذلك السلب وهذا
ما سبق به الوعد ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها في هذا وجه الشارح ان
الظاهر ان مقصود المصنف ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي
ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب
الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشي شيئا وبين جعل الشي والا فانه
ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى انها نفسها تابعة للجاعل وان صح ان يق

ايضا

ايضا وجودها تابع له كما ان عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح
ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف
بذلك الاتصاف فكما ان الاثر الاول عنده هو الاتصاف لا بمعنى انه جعل شيئا
بل جعله في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاول عندهم هو الماهية
لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا
مترتب عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودة لا يدل على ان ليس الماهية
بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك
الاتصاف وهكذا ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا وقولهم
العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل
الثاني اعني جعلها اياها لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا
ينبغي ان يخفى على من له ادنى بصيرة وان شئت زيادة توضيح المرام فاستمع
لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة الشي
لا من مادة بل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود
الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا
اليه وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا
ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن سبق قابل
متعلق بذات الشي فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشي والاول هو بالحقيقة
تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر هو الوجود او غيره فاثره بالذات
هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصورها

التاثير فرع عن حصول المعلول الكثيرون وفسروا التاثير على المعنى الاول وهم الحكماء
ان بعينه الفاعل شيا بالجعل البسيط كونه له هوية حتى يمكن ان يجعله شيئا وان يخفى
عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف وكان الكل الشمس فعال
الجاعل قد علمت انه لا يلزم من عدم جعل الشمس شمسا عدم جعل الشمس
قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون والحلة نفع
الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني بلازمه لانه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اول
لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الشارح حمل هذا الجاعل على جعل الشمس
شمسا اذ بلولم توجده لم يكن شمسا فمراده انه لم يتعلق الجعل به بالذات بكونه
هو مستغن عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن القول بان اثر الفاعل هو اللازم
فعلها القول بكونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اي بعد التاثير
في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول اولا وبالذات يكفي
كونه هو مسند كم حضورها اذا كان العدم ان حادثين فان الاستناد هناك اظهر
اولا يخفى على من اراد ان الظلام البيت لانطفاء سراج فهي ايضا محتاجة
اي في تلك اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على التقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ان المؤثر بعينه البقاء ولكن فيه ان ظاهره اختيار الشق الثاني
فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون
كون التاثير في البقاء بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب
على الوجه الثالث ان يختار الشق الاول ويقال المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل
مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر في الفاعل بعينه في الزمان الثاني

نفس الوجود

نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي كان حاصلا فكان الاثر وجه
تكرار التحصيل اذ المعنى منه هو الابقاء لا غير او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التاثير
في البقاء وانما يلزم لو لم يكن في ذلك المتجدد وهو البقاء ذلك الشيء بعينه اذ ح يكون التاثير في
البقاء بل لا معنى للتاثير في البقاء الا ذلك ولهذا توضيحا لهذا المقام قد اورد بعض
القوم ههنا سوالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى
العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة في زمان
وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون
العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان
تعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها
فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني الحال فالتصاقها بالمؤثرية اما في
حال وجودها او في حال عدمها والثاني في غاية الاستحالة لتاثير المعدوم حال عدمه
في الوجود بيته وعلى الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما
وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان
التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال
عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما
حديث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح
والكلام في بقائها مع استغناء المرجح كالكلام في اصل الماهية اقول للسائل
ان يقول لا نم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشيء مستتبعا لوجود شيء
آخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول سلمناه ولكن قوله فلو كانت مؤثرة

في الحال فيها لا الوجه الآن في الحال حيئذ لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء العلة ولا يلزم منه تاثير الشيء فيها لا يوجد الا بعد انقضائه بل فيما له وجود حال وجوده ثم انقضائه معا وح فيختار ان انقضائها والمؤثرية حال عدمها والثاني بطلان استحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الوجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع على انه يلغو المقدمات والترديدات اذ يختار ان انقضائها حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول قلنا بل حال وجود العلة ولا يلزم منه ان لا يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة وما بعدها اعني حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام في حال القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال على قياس ما قيل في عدم العلة في وجود المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي ينفعه ان يحقق ان التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفيده العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان يقال الاشياء جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بل بعضها هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضها واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه بعد ما لم

يكن

يكن فلا يجوز ان يكون من علة حصل ذلك في الحادث الشفاء اقول حقيقة ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقدير بين التاثير في نفس الوجود دون الوصف الذي هو امر آخر كما حصل فاللازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو مما يقبض عنه صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده الشارح لا يحسم مادة الشبهة فاحسن تدبره اي لو امكن مؤثر قديم في العرشية على اراده في القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام في الصانع تع بان يقال يجوز استناد العالم الممكن اليه تع لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما هو في كونه تع موجبا لا في امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة في هذا التقييد يعني انما قيده بالمؤثر اشارة بهذا التغيير الى انه ليس متفرعا على هذا الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم فان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب لامر آخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط كما سيأتي قال الشارح في الحاشية هذا وعدم الوجه ان الاصل فيه في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره تجد الان يتكلف بحمل كلام الشارح على انه لا قديم سواه تعالى ثابت

يقينا لما سيأتي من حدوث الاجسام والنفوس وان اوله وجود العقل مع خواصه فيوجه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والالزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لدلالة برهان حدوث الاجسام على حدوثهما ولانه لا يتمشى فيه بان كل ما سوى الله تعالى حادث وكان في قوله لا يختص بالقديم بحث وفيه قوله والمعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى والمستقل بالاستقلال بحث اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم جواز استقلال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه تكفيرهم الا يرى ان المجسمة والمشبهة لا يكفرون بما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية مع بداهة الاستلزام ويمكن تحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذات ونفوا كونها ذوات فلا يجديهم في نفي التكفير والمجسمة عكسوا الشبه اخواص الجسم لا سيما واثبتوا الجسم فلم يلحق لهم من التجسيم الا الاسم فكان ما يغفر النصارى بالحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبت المجسمة بالحقيقة انما هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان بامارات والتكفير باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما كفر النصارى باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات اولا والمشبهة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ مع تدبر اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى كما سبق اذ لم يثبت ذلك فالاولى ان نوجه بما ذكرنا هناك ان اراد بمعروض القبلية بالذات بحث هذا وارد على هذا الوجه والحق ما ادعوا من بداهة ابتناء الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات والايام وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي

عندهم وان كانوا ربما احالوا التنبيه عليه لتوضيح المدركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم هنا اثبات تقدمه على كل حادث حتى يلزم ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان هنا امرا يقتضي لذاته التقدم والتاخر بل على تقدمه على كل حادث بل الجواب ان ماهية الزمان تحقيق بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الآن امر مرتسم في الخيال من الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر مرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه التشريح لان جزء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دليل اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك لعلها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم الاجتماع اجزائها لا محالة فتامل لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من محل كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان فرضيا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه بمنزلة قطعا سواء كانت موجودة اولا وسواء كانت تلك الحيثيات موجودة اولا فان كانت

العلة وذواتها وهي متفقة الماهية لزم تسا ويها او مختلفة لزم المحذور الآخر والى
ان يتوهم تسا ويها يقتضي ذلك او ماهية التوسط الذي رسمها يقتضي تقدم بعض
منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء
المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا الكلام آخر وهو انه كما ان الكم
المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة
التي هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي
ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي المتقدم والمتاخر لان كل الامتداد
اذا كان استمرار التقضي مجرده وبعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر
الاجزاء من ذلك الامتداد او حدان منفردان فيه والكلام في انه لم اختص
هذا الجزء او هذا الحد بالتقدم والآخر بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء
من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الموضع المعين ولا شبهة في ان هذا الجزء
لا يحصل الا بذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق بما يستمهم
يقولون في الجواب يتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يعارضها
عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما تصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها
له على ما في شرح المصنف للاشارات وقد اخذه من كلامه على الوجه الذي ذكره
الشارح لانه لم يحرر الجواب ولم يفصله على ما هو دابه في ذلك الكتاب وهذا الوجه
في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج فيه
نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف

بما

بما ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال وهم
يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة واقترانها
به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة فما هو محل الامكان بالحقيقة لا بد ان
يكون موجودا فان كانت الماهية بنفسها محله الحقيقي امتنع حدوثه كما في
المجردات ذاتا وفعلا وهذا اذا امتنع التبدل في الذوات وكان التبدل منحصرا
في انتقال الموصوف من وصف الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او
جوهرا وربما ادعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم فتامل وثانيهما ان المراد
بالامكان الاستعدادي هنا وذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي
قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي
اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم هو اخذ البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات
ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية
وبالجملة للكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها
مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري ولكنه هو مغاير
للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجودها
في الخارج فان القدماء ايضا يعدون لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي
الخارج وربما يؤخذ في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده
في الخارج بان يقال متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس ذلك
من جانب الفاعل فهو اذن من جانب القابل والتغير في المعدوم الصرف غير

فلابد من امر آخر يكون فاعلا للتغير وذلك ان تقول التغير من جانب الفاعل لان
يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث
اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة
اذ الفاعل بالاختيار ح قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار
لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون المرجح الآخر جائز وانما الممتنع هو الترجح
بدون مرجح مطلقا وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر
ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان تعلق
الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك
التعلقات امور ترجحت على ما ساويها من دون مرجح فتامل واعلم انه لا فائدة
لهم لاذلك في غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة لحصيل بان يتعلق الذات موجب
لتعلق الارادات القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق
كلاهما قديمان والمراد حادث   واما ممكن مستند الى الواجب بالذات
اما بلا واسطة او بوسائط قديمة وفيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط
اسعاد حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث يمتنع لوجود المانع وذلك القديم
لا يكون فاعلا للحادث المانع منه بل يكون فاعله قديما آخر لئلا يلزم استحالة
هذا الحادث لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث
انه مانع منه فتامل   وحديث صفات الواجب قد مر مرارا قرة في بحث كونه
وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض المحققين ان صفات الواجب ليست اثارا له بل
هي لوازم له ومرة عند قوله ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو

لكن

لكن حيث قال في جواب سؤال محصله ان الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته القديمة
موجب ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة ومرة
عند قوله ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال ان صفاته تعالى عند الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم موجودات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما
مثبتوا الاحوال منهم فعندهم موجودات قديمة وان هربوا عنه لفظا والغرض
من هذا الكلام دفع ما يتراءى على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن شيء
من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم كون بعض
معلولاته قديما وكونه موجبا بالنسبة الى ذلك البعض واما على المصنف فلا
اي الحاصل في القوة العاقلة المعقول اعم من الحاصل في القوة العاقلة اولا و
يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من
التغيير هذا التخصيص يترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد
يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما
اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة   اي على ما سنافي تلك العوارض
هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا تصدق على ما ليس بزوج
والاولى الاقتصار في التنبيه على ان العرضية مثلا في ذاتها ليست الا عرضية
فقط فما عداها مغاير لها بحسب العقل   فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
ح لقائل ان يقول الانسان الكثير ليس له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق
الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان لقائل الكثير من
حيث انه كثير انسان وليس من حيث انه كثير واحدا بمعنى ان حيثية الكثرة منافية

لحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءا منها فاذا سئل اجيب
ان يقال الانسان ليس من حيث هو من السلب ان الانسان مثلا اذا نظر اليه العقل
ولاحظه اياه فقط مقطوعا عما يكتنفه من اللواحق لم يجد الا الانسان وان كان
في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنه من هذه الحيثية لا بحسب
نفس الامر مطلقا ومصداق هذا السلب انه ليس شيء منها ذاتا له ولا ذاتيا اذ لو كان
احدها لم ينفك منه بحسب هذا النظر فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان
بالف بتاخير الحيثية كان السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان صادقا
لانه وان كان الفا بحسب نفس الامر لكنه ليس اياه من هذه الحيثية وسلب الثبوت
من حيثية لا ينافي الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه
انه في حد ذاته ثابت له سلب الالف وهو باطل لان سلب الالف انما هو من
العوارض التي ليست معه في حد ذاته فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد
من تاخير الحيثية والحاصل ان الماهية من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها يعني
سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه كما انه ليس في
حد ذاته آ على الوجه الذي يحقق فليس في حد ذاته ليس آ على ذلك الوجه اذ لو كان آ
ليس عينه ولا جزءه فكذا ليس آ ليس عينه ولا جزءه فالموجبات كلها كاذبة من هذه
الحيثية والسوالب باسرها صادقة والى هذا النظر الشيخ في الشفاء حيث قال ان
سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية آ او ليس آ لم يكن الجواب
الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل على انه قيل من حيث
اي حيثية ليس يجب ان يلحق ان الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالف

بل ليست

بل ليست بالف من حيث هي فرسية بالف ولا بشيء من الاشياء فان كان
طرفا المسئلة من موجبتين لا تخرج منهما شيء لم يلزم ان يجب عنهما البتة وبهذا يفترق
حكم الموجب والسالب في الموجبتين اللتين في قوة النقيضين وذلك لان الموجب
منهما الذي هو لازم للسالب معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب
كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان موصوفا به كان مهيته هو هو
ليس اذا كان الانسان واحدا او ابيض كان هوية الانسان هو هوية
الواحد او الابيض فاذا جعلت الموضوع هوية الانسانية من حيث هي
انسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل او احد هو او كثير لم يجب
ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوجد
في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير
على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك
الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير بل
انما يكون كان ذلك شيئا يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو
انسانية فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى الشيء من خارج نجعل النظر نظرين نظرا
اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا
الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث
هي انسانية بل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا
ان نقول فان تلك وهي واحدة بالعدد ولان هذا كان سلبا مطلقا و
عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية هي انسانية

فقط ذكرها غير التي في عمرو امر من خارج اشهى كلامه وانما طولنا مقال في الكلام
الطويل الذيل لان فيه منافع الاولى الفاسدة التي عسى يتعرض للناظرين
لان هذه القضية قد تكون للايجاب العدولي قد ههنا تحقيقه اى السالبة
منه الايجاب العدولي وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان سئلنا سايل
الشيء يجيبون ويقولون انها ليست كذا وكذا ذكرها ليست كذا وكذا غير ذكرها
انسانية بما هي انسانية مقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا
بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق
لا يقال يمكن حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها المتاخرون وجعلوها مساوية
للسالبة البسيطة لانا نقول مساواتها لها على فرض التسليم انما تكون اذا كان
معناها سلب الثبوت بحسب نفس الامر لا بحسب الحيثية كما علم مما مهدناه والقائل
ليس لهذه القضية في كلام القوم عين ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة
وانما هي من مخترعات المتاخرين والذي ادعوه من ان العقل يستثني من
القاعدة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له مثل هذه القضية
تحكم بحت لا دليل عليه بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع
انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص المحمول فلا يستحق الجواب لان مثل
هذا السوال طلب التعيين بعد منع ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه
السوال فاسد فكذا السوال فلا يستحق الجواب الذي يعيناه واذا اجيب
بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السوال لانه ليس هو المطابق
بينهما على فساد الوضع المبني عليه ذلك السوال ثم ورد القسم حال

يمكن ان يجعل تقسيما للمهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان
مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى
هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين فالمقسم
هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك
ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم
وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان
الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمة
الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الا
وهي انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان
مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى انفسها
فتامل من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد لا يخفى ان قوله محذوفة عنها
لظاهر ومنطبق على الماهية لا بشرط شيء ثم يحتمل ان يكون المراد بالحذف
عدم اقترانه بامر آخر فلا بد من تبيينه بقوله بحيث لو ليته في الحلال ولعل
ذلك ضبط منه قد صرح الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان
وسبب لوجوده وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة
التي بعد الجسمية وليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض و
عمق فقط وبان الجسم لا بشرط شيء محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة
كانت او الف وفيها الاقطار الثلثة اذن هو المحمول على المجتمع من الجسمية التي
هي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان

فان تلك الحلقة موجودة لا في موضوع وتلك الحلقة جسم لانها جوهر له طول وعرض
وعمق وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون معه في حيوانيته الا جسمية
واغتذاء وحس وحركة كان لا يبعد ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك خارجا
عنه فربما كان مادة الانسان وموضوعه وصورته النفس الناطقة قال وهذا
اي كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما
ذاته مركبة او قل اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار صادقا على الشيء
باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يفرض فيه هذه
الاعتبارات الثلثة على هذا النحو الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون الشيء
متميز هو جنس وشيء هو مادة اقول فالذي يتلخص من كلامه ان المادة في المركبات
الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما في البسيط فانما هو متقدم
عليه بالوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج اذا تمهد هذا ظهر لك ان التي وجود
المهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة
موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية ماخوذة من المادة الخارجية
والموجودة في الخارج انما هو المادة الخارجية فقول فيه نظر بل الظاهر ان المادة
الخارجية ان اخذت بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجا
عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع وبهذا الاعتبار
تسمى مادة وان اخذت لا بشرط شيء بحيث يصح حملها بما ينضم اليها على سبيل
تضمنها اياه لم تكن بهذا الاعتبار مادة بل كان جنسا فالشيء الذي هو مادة
خارجية باعتبار هو بعينه جنس بحسب الاعتبار العقلي وان شئت فاعتبر

بالطين فانك اذا اعتبرته من حيث انه طين فقط اي من غير ان يدخل فيه
صورة اللبنة لم يحمل على اللبنة وان اعتبرته من حيث انه طين مع ذلك صالح
لان يكون فيه امور آخر منها صورة اللبنة فهو بهذا الاعتبار محمول على اللبنة
فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى
الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شيء كان مادة عقلية وليست مادة خارجية
بالنسبة الى الاعراض بذلك المعنى بل هي موضوع لها فالمادة العقلية في المركبات
اما مادة خارجية او موضوع فان مطلق الجسم الموجود في الخارج هو جسم هو بعينه
حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مطلق الجسم الذي هو محل
النفس الحيوانية اعني المادة التي قد حصل من انضمام النفس اليها امر ثالث
هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود فيه
ويمكن توجيه كلام المصنف بما موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان تجريد المهية امر
نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون
آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في
الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا تقبل تحصلا آخر اصلا حتى الهوية
العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين
خاص وهو تحصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل في قوامه
النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة
الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس وبهذا

فنقول الذي نفى المصـ وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي
ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبرة في المادة
التجريد من جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما
قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصـ
قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة
الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع
لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا
عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصـ حيث حكم
باستحالة وجود المادة اراد به المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار
المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله مجردة عن
جميع ما عداها على التعميم ويرتكب التخصيص في قوله لا توجد الا في الاذهان ولا خلل في
ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى البعض لجواز الاحالة الى
المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا توجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر   وليس معنى
اخذه ههنا بشرط شيء ان هذا الشرط انما هو لتحصيل المهية النوعية لا المطلق اي لتحصيل
فان الاعتبارات الثلث جارية في كل كلي حتى النوع كما اشرنا اليه لكن التحصيل
النوعي لا يحصل الا في امر مخصوص من حمل هذا امر مخصوص   بل معناه ان يوخذ
بشرط ان يدخل فيه ثانيا هذا من قبيل تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن
باعتبار انه فيه او منه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في

الوجود اشياء فيضم اليه معنى اخر بعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا
فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين في الابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما هي بل على
ان يكون ذلك نفس السطح او الخط لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط
فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء
القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى فهذا
المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا منفردا
ثم الذهن اذا اضاف اليه الزائد وقد لم يلتفت على انها معنى من خارج لاحق للشيء
القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف
اليه خارج عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد
فقط او اكثر منه فالكثرة ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه
يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار
محصلا لم يكن شيئا اخر الا بالاعتبار العقلي فان التحصيل ليس يفرد بل يحققه
ايضا انه ان الجنس مهيته مبهمة الخ فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا
النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت
ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له تحصيل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس
فانه لا بد له من تحصيل زايد حتى يقبل التحصيل بالاشارة او لا يحصل اللون بحيث
يقبل الاشارة وهو ليس سوادا او بياضا مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم
يبق له التحصيل الا بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض عارضة الا

ان التفرقة بين ما يوجب النحو الاول من التحصيل وبين ما يوجب النحو الثاني متعذر او متعسر
في اكثر المواد وفي ذلك لا بعد فتامل وقس على ذلك حال الناطق فانه اذا اخذ
لا بشرط شي كان فصلا او بشرط شي كان بعينه النوع او بشرط لا شي كان الصورة كما
صرح به الشيخ وغيره وكذا حال جزء من الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا
بالقياس على الشخص بل حال كل كلي كما قال الشيخ وليس في الحكم الجنس وحده بل
كل كلي قال ابن سينا المعلم في صورة ابن سينا في المنطق والالهيات من
من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذ في الجسم جوهرا ذا طول و
عرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره
مثل حس واغتذاء كان معنى خارجا من الجسمية محمولا عليهما مضافا اليهما كان
المأخوذ هو الجسم الذي هو المادة وانت تعلم انه ليس مثل على ان اعتبار المادة
لا يتحقق الا في جميع مواده اذ عرفت التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس على تلك الامور
فافهم وفيه بحث لانا اذا اردنا بالعوارض الخارجية في هذا الخارج على ما ذكره
في نفي وجودها في الخارج حيث قال لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص
الا لو قيل ان كل موجود خارجي فهو موصوف في الخارج بامر ما سواه كان الوصف
اعتباريا او موجودا في الخارج ظاهر وعليه ذلك وسيجي تفصيله الآتي
انه يمكن الحكم على المجرد في نفسه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد
مثلا ووجوده في الذهن فانه لا ينكره احد من العاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي
متصور وموجود في الذهن وايضا هو محفوظ بالمجرد بل النزاع في انه هل توجد
في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون محفوظا وقد اتفق الحكم على المجرد لا استلزام

تصور

تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر اخر كيف وفي هذا الحال لوحظ معه التجرد و
فقوله الا يرى كما ترى فان علقت الحكم عنده على الافراد فاصدق عليه هذا المفهوم
ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجردة من حيث
التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة
بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها في انها موجودة باعتبار
الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق فان افراده عنده موجودة
في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك
الحيثية انما هو بما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بالصفة المعلومية
في ذلك الوصف وهو صحة الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة لا من حيث
التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة بلا ريب
وسيأتيك في تحقيق المقام ما يغني برفع الاوهام فصار الحاصل انه
ان اريد بالمجرد في نفسه ان المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض
بحسب الوجود الذي يعتبر له فلا يمكن وجود المجرد في الخارج لان الموجود في الخارج
مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي يكون
الاتصاف بها بحسب الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف في الخارج او لا ضرورة
ان ما هو موجود في الخارج فهو موضوع لقضية صادقة خارجية محمولها امر
عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة يستتبع امرا ما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن
الا بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرى
عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار قوله لا يصح في وقد ان تلك الماهية

مخلوطة ح، وكره تفسير المجرد المذكور ههنا بالمجرد بحسب الفرض ولا منافاة في ذلك
صحة قوله انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتامل في الجواب
انه لا معنى للموجود ح هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره
ان المجرد بحسب نفس الامر لو وجد في الذهن اولا ان لو فرض فلا نسلم كلما لو وجد
في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه
فتامل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى
ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن توجد في الفرض العقلي بان يفرض
العقل فيها الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه لا يوجد في الفرض العقلي
شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك
مما لا شك في نفيه وان اريد انه لا يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار
كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن يتوجه انه لا يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد
بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه لا يوجد في فرض الذهن
شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار بل
باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف
بين العقلاء والحاصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض
مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن
ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا
ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد
عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل. وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها ح بعدم

بل حاصله بيان حال المعاني الكلية وتعيين الموصوف بتلك المعاني وان الكلية بمعنى
الاشتراك ليس وصفا للامر الخارجي ولا للصورة الذهنية من حيث انها صورة
جزئية فعلى مذهب القائلين بالشبح والمثال لا يكون وصفا للصورة بل يكون
وصفا للمعلوم بها وعلى مذهب من قال بوجود الماهية في الذهن يكون وصفا
للصورة باعتبار ماهيتها وقد اشار هذا القائل الى ذلك في الحاشية التي
لهذا الكلام حيث قال وقد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور شيء آخر وهو
ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد
كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا احوال بالنسبة
الى ساير افراده ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصور المعقولة بمعنى المطابقة
التي زيد فيها ذلك الشيء الآخر انما يستقيم على مذهب من قال ان الحاصل في الذهن
هو ماهية الاشياء وكما سبق تحقيقه واما من قال ان الحاصل منها صورها و
اشباحها المخالفة لها بالحقيقة فيتعذر في المطابقة بها وكذا الشيخ اذ يقول
انه وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور والاشبه
الذي يذهب كما لا يخفى انتهى كلامه ولا شك ان الاشتراك في قوة المعنى الاخير
بل انهما واحد فليس حاصل كلامه نفي جواز تفسير الكلية بالاشتراك كما زعمه الشيخ
واعترض عليه لان المنطقيين ح هم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية
وفسروا المعاني بالصور العقلية فيها عين الماهية ح ما هو التحقيق بل صرح الشيخ
في الشفاء ح ان الماهية لا بشرط شيء صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة
بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي الماهية متصفة بالاشتراك الحكمي

من حيث الهيئة فاحل لهم منشاء وقع بناء عليها حقيقة الشيء من الفرق بين القايم
بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء تفرد
الشيخ وهذا القايل لا يقول به   يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة
ح اقول وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث حالة في نفس شخصية من
احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور كلية
قال الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي
وكلية لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية
فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون
جنسا ونوعا كذلك يجب باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث
ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها
يشترك فيها كثيرون فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين   ولو استدل
على عدم صحة التعبير هذا ليس بصواب كما علم مما نقل من الشفاء   على معنى
ان ما صدق عليه هذا لجعل النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلايم ظاهر قول
الهيه وهي جزء من الاشخاص وسيأتي تحقيقه   وقد استدل على وجود الطبيعة
لا بشرط في هذا الاستدلال بما ذكره في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو
حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان
ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان
كان غير مفارق للمادة فهو بياض فيه موجود في المادة على انه شيء آخر

يعتبر

معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن
في الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان
ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون
معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان
فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من
خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان
يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في
الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته التي هو
بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان
ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي لتقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص
وجوده بانه وجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب
الطبيعة الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة
الشخصية والكلية لتقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال
لا يخفى ان ليس مراده من حال وجود الطبايع وجود افراد ما فقط كما ذهب اليه الشارح
تبعا للاخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق
فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد
موجودا والفرض ان ما هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون

الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث
هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كان لعدم بالزمان
كطبايع الحوادث فان الانسان موجود وقبل وجود زيد مثلا لكن لما كان
لها جهة مغايرة وللتقدم فلها جهة اتحاد وفا بها اذا اخذت بحيث يمكن ان يحمل
منها ما يحكم بحمل منها على ما سبق فهي بهذا الاعتبار يحكم بالاتحاد معها واذا
اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها
اقدم باعتبار لها اي اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا معنى انه
في نفس الامر غير محفوف بالامور الخارجية بل لمعنى ان حكم التقدم لا يحدث
عليه من حيث الخلط فو تفض ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العاليه
لكن الاجزاء العقلية تع لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل
نسبته اليه نسبة العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى
يلزم منه وجود الاعمى فلم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا
الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذا الابيض
فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق
بينهما في انهما موجودان بالعرض لوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود
بالذات بوجود متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا
فان قلت ثم علم ان الابيض موجود بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا
لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة
مع سلب البصر عنه من غير ان تزيد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت

هذا

هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان العرض هو البياض دون
الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل
للذاتي قلت الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما
ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة
العرضي عرض وعرضي باعتبارين وهذا التحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا
يحتمل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض
ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او جدار او غيرهما
حتى لو لم يكن عند الملاحظ لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته
كما ان الثوب ثوب بذاته وح كان بياضا وابيض فيكون الابيض بياضا
هو عين ذاته اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على مجموع
المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس
ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار
اخذ ولذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط شيء هذا وان كان مخالفا
لاقاويل المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق الملوح اليه كلام المعلم
الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه المعلم الاول بحسب ترجمة حنين ابن
اسحق فانه عبر عن اكثر المعقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف
وغيرها واورده في المثل المشتقات ومانعه حكمها كالاب والابن وغيره
الوارد في الوحدة ونظايرها وتشهد به الفطرة السليمة من ذوي فطرة
قويمة فان قلت من شيوع وجود الكلي الطبيعي لعقول الموجود في الخارج ابن سيطا

اذا وجد في العقل امتنع منه الحيوان والناطق مثلا فلنا بالحقيقة جزئيا
للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت
لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان الماهية
ليست من حيث هي الا هي فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي
فان قلت لعله لا يمتنع ان يكون شيء ما من الكليات ذاتيا من الموجود في الخارج
بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم عليه ان يكون الغنا في جميع المعقولات
الكلية معللا بعلة كما هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله
ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه حق بل
بالمعنى الاخر اعني بتوسط الجعل منه وبين الانسان اذ المفروض انه
في حد ذاته امر آخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون وجود زيد
متقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون
الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات
المواد بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا الحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو
ذاتي والتفتيش لو جب ان بعض الموجودات في ذواتها بياض او شجر او
حجر وما اشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء
بالعرض ونحن انما ندعي وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات هي
في حد ذاتها فهو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا يمنع وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة لا يقال وجود الشيء متقدم على جميع الذاتيات
اذ العقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا ولا جزء او ثبوت الشيء للشيء

فرع

فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ما ثبوته للشيء
متاخر عن ثبوته يكون من العوارض الخارجة عنه لا محالة على ان العقلاء
تشهد بتقدم العدم الوجود على الذاتيات بل بما معت وما ان ثم مقتضى
هذا التوهم ان يتقدم وجود حمار زيدا فيكون نسبة زيد الى الحمار نسبة العوارض
المتاخرة هذا خلف فتامل هذا الكلام انما يتم في التعم وهو مقصود
المصنف كما سبق يعني من المعقولات الثانية في الذي في العقل مركب من
المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني
لا يصدق عليه لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي ولو جعل المعقولات
الثانية ما هي مبادي الاشتقاق فمبدا المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب
وجودها في العقل لانا نقول لا معنى للكثرة لا مانع ان ينتهي الى ان
[…] فان العدد الضروري هو ان الكثرة متالفة من الوحدات واما انها
متالفة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى
انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية بمعنى انه لا يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا
بحسب الوجود ولجريان التطبيق في الصور الذهنية واما على وجود ماهية
لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلانه في ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية
للجسم فلا محذور في عدم وقوفها عند حد وبالجملة لا بد لذلك من بيان
يعني قد تعرفان على وجه […] اشارة الى تاويل في عبارة المتن ليصح
الاول ما اختاره المص في هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المتقدمين حققه

بما يندفع عنه الشبهة كان الكلام صحيحا والتعقيد بكلتيها لا يخفى ان
المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله
سواء كان ذلك المفهوم في نفسه معقدا بالخارج او الذهن او لم يكن معقدا
بها ولذلك جعل العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب
الوجود الخارجي وحده بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان
المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان
الامكان علة ما به الحاجة فلا يكون منشأ الا الاتصاف بها الوجود الخارجي
رح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتأمل ان ماهية المركب في
حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها للقائل ان يقول اذا سلمت احتياج
الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا
بمعنى انها يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم احتياجها
الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى امر آخر قولك هذا الاحتياج الغاية لا يتصور
في البسيط قلنا الاحتياج الذاتية الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتي
الى غيرها كجاعل يجعلها في حد ذاتها كما اثبت في المركب فلا نسلم انه غير
متصور بل لا بد في هذا الاحتياج فرقا بين المركب وجزءه وبالجملة لا بد من
بيان والوجه في منشأ هذا القول ما قد مناه وايضا لو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط رح وايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب وذو
والبسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا كثرة فيه لوجه
من الوجوه بل ارادوا به حاجته في حد ذاته رح تغير الامكان بالماهية

غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر من ان اشعار الحاجة الى الاجزاء لا يغني
الحاجة الى الفاعل ويلوح لي انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه كان
الاجزاء لتصيرها بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف البسيط اذ لا
يتصور هناك مجعول ومجعول اليه فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم
يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق ورح فيرد وهم بالامكان ما هو بحسب
نسبة كون شيء ما ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام
وليس في البسيط شيء يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء
عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء
المادية فقط لا تصير عين المركب الا بالفرض ومثل ذلك الصيرورة متصور في
البسيط وايضا عدم تحقق هذا الامكان في البسيط مم اذ السواد اذا كان
ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا
فلا يكون السواد سوادا ولا استحالة فيه اقول لا يخفى على المتأمل لا
يخفى على المتأمل انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا
القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله
كما تنادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط
فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما وجهنا اليه آنفا وقد حققنا جميع المسائل
فتأمل والشارح ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع رح فيه نظر اذ
حقق اخوان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا

هو وجد في علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما
مع هذا الشرط علة تامة فيصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه
على ساير الاعدام علة تامة في مرتبة بدون مداخلة ساير الاعدام وليس حال وجود
الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخلة ساير الاجزاء
علة تامة في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه
عن عدم جزء من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء
فقد ساق الكلام اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السوال ثم فصل
المقصود في الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في هذا المقام
فليكن على ذكر منك ثم ان كل واحد من عدم تم انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت
ان عدم الشيء المعين امر شخصي ودون اثباته خرط القتاد ولا يقال لو لم يكن
شخصيا وكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى عدم
علة اخرى لجاز ان يتصف بشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول
الملازمة تم اوكلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظ ثم الظ كما
اسلفناه ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم
المعلول بل للانتفاء احد علل الوجود بل انتفاء علة التامة المستلزم
لانتفاء احد العلل فتذكر ان كان منها مغايرة في الوجودين لما ثبت
الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزء وما هو جزء ليس جنسا
شيء منك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة التي
لا تخفى على المتأمل فان قلت المادة العقلية الصرفة التي يعرضها العقل في البسائط

كاللون في السواد مثلا غير متميز في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقلنا سابقا
فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لا تركيب هناك حقيقة فان
ذلك امر يفرضه العقل فيه بضرب من التحليل ولشبهه انطلاق المركب عليه وعلى
جزءه على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكان في عبارة
الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام فنختار
المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الش لان المعد لوجود شيء في
الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز كون موجود ذهني معدا لموجود خارجي
وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن فلا بد
ان يتقدم في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب الوجود الخارجي فالوجود في
ولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسبه هو وجود الكل ولا يجب
في المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في
معد وجود شيء في الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن فان
قلت على هذا التوجيه ينتقض بطرفي النسبة فان النسبة اذا كان موجودة
في الخارج كان طرفاها ايضا موجودين فيه واذا كانت موجودة في الذهن كان
طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة هو وجوب التقدم بحسب الوجودين
على الوجه المذكور بالنظر الى الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد وجوب التقدم بحسب
الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من الاقسام الكلية للعلة كالشرط والمعد و
الفاعل وغيرها من الاقسام الكلية للعلة وتحققه في بعض افراد قسم من الاقسام
لا يقدح في ذلك نظير ذلك ان يقال الانعكاس على الكلية مخصوص بالسالبة الكلية

ولا يتوهم في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولك كل انسان
ناطق ولا يخفى عليك ان طرفي النسبة ليس من الاقسام الكلية للعلة بل هو فرد
من احد تلك الاقسام وهو الشرط فتأمل فهذا المعنى لا قوله خاصة مساوية
للجزء ولا يقال الملزومات بالنسبة الى لوازمها بحسب الماهية كذلك لانا نقول اللازم
الماهية لا ينفك عن الماهية بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها
لا بمعنى انها حيث وجدت الماهية وجد اللازم فالاربعة على تقدير وجودها في
الخارج متصفة بالزوجية ولا يلزم وجود الزوجية في الخارج وعن الثاني
اعني التقدم بحسب الوجود الخارجي في فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء
على ما حققه انما يعني انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن
له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما فيلزم ان لا يتحقق
الاستغناء عن الوسط في الثبوت والجواب ان التقدم المعتبر الحيثية الاكثر
سبب لذلك الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل فرجع مرجع النظر في
الاستغناء مستندا الى تلك الحيثية مدبر فيه فتدبر بل يجوز تصور المنافي
مع اسقاطه فان ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور اثباته وتصور المنافي
لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحل اذا لحظ بالبال
ههنا هو الجميع ولا شك في امكان تعقل النوع مع عدم اخطار الجنس بالبال
قال في هذا الموضع من الشفاء ويجب ان يكون هذه المقدمات معقولة مع تعقل
الشيء بحيث لا يحل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى تثبت الماهية في الذهن
مع رفعها في الذهن بالفعل ولست اعني تحصلها في العقل خطورها بالبال

بالفعل لكثير من المعقولات لا يكون خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع
اخطارها بالبال واخطارها هي تقوّمه بالبال حتى يكون هذه مخطرة بالبال وذلك
محظورا بالبال بالفعل ان تسلبها عنه كما يمكنك تجد الماهية بالفعل خالية
عنها مع تصورها ثم قال مكررا لذلك وقد علمت انا لست اعني ان يكون اذا
تصورت الشيء بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصورت اجزاؤه المقومات
له بالفعل فربما لم يخطر الاجزاء بذهنك بل اعني بهذا انك اذا اخطرت الاشياء
معا بالبال لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له سلبا
يصح معه وجود ماهيته في الذهن من دون وجود ما يتوجه فيه فان قلت الصورة
الاجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت اراد بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة
السابق فان جهة الوحدة في المركب ايضا متحققة في نفس الامر مثل الاجتماع
والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية في البيت مبني على ان
صورتها الوضع المخصوص وهو موجود في الخارج قلنا لا استحالة في ان
تركب جوهرية فان قلت كيف توافق ذلك ما اشتهر بين الحكماء من ان جزء
الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون بكون الشيء جزءا لجوهر على جوهريته وكذلك الشيء
وايضا الشيخ صرح في الهيات الشفاء على ان الجسم يحمل على مجموع الهيولى والصورة
والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص
وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس اجاب
عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المحمولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون
لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا

يق على الجنبة فانه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص لكنه لو لم يكن
هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة فهذه الاعراض خارجة
عن ان يحتاج اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون منفصلا وليس في
ذلك انه لو كانت هذه فليس عليها الجسم هذا كلامه مع انه صرح في مواضع بان
جزء الجوهر جوهر قلت الذي يتلخص من كلامه ان العرض لا يكون جزء الحقيقة الموجودة
الجوهرية بمعنى ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك
لا ينافي دخوله في التشخص او الصنف كما صرح به هاهنا واشار الى تحقيق ذلك في
المنطق حيث قال حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى لوجب ان يحصل ذاتا
احدية يصلح ان يحمل مستحقة لو تركه في جنس مفرد والا لكان الانسان مع البياض
بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا قال
واذا شئت ان تعلم ان كون الشي ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كون
ذا بياض يجعل الشي محصلا موجودا بالفعل فعل فصل اللون باللون وفعل
فصل الحيوان بالحيوان حتى ان الشي انما يحصل شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر
في يلزمه او يعرض انه ذو بياض هذا كلامه وبهذا التفصيل يندفع التدافع
بين كلاميه. وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار فان قلت العسكر
الاول ايضا مختص باللوازم والاثار فان العسكر والعشرة يختصان بلوازم
واثار لا توجد لغيرهما قلت المراد باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون
مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كما
يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الاحاد بخلاف المعاجين

مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا وليعل
هذا معيار الوحدة الحقيقية فانه ربما يخفى التصديق لخفاء في تصورات
اطرافه لا لطائل تحته او ان هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصورات اطرافه وكيف
التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان ذكر الجزئيات التي صارت سببه
في مبدا الفطرة لفيضان حكم كما يعد الذهن ليتذكر ذلك الحكم بل ربما صارت
تلك الجزئيات معدة لفيضان الحكم الكلي في الحال فلا وجه لاسقاط هذا
فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس فيه نظر لان الحال المحتاج الى المحل من
غير عكس عرض عندهم في العلوية ان يق ان المراد يحتاج الى تلك الصور في تحصلها
النوعي المعدني والنباتي مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق ما فيه ومع لا يخلو
كونها اعراضا ومع يكون مثال الاحتياج من جانب واحد الهيئة الاجتماعية التي
هي عرض وقد كثرت اوهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة وانت خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة
فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان
اختلفا بنحو التعقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركب العقلي كما سبق
تفصيله فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية
اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا تحملان على المركب
والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل محمولان عليه فان
قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال
الاول وهو وجود الكل بدون الجزء وقيام الواحد بامور متعددة وقت الطبيعة الجنسية

الماخوذة بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا مغايرا للفصل اصلا لا فى الذهن
ولا فى الخارج فان الحيوان لا بشرط شىء مثلا اذا انضم اليه الناطق فما انضم
اليه من حيث انه بعينه وتحصيله لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث ومن ثمة قال
فى الشفاء ولو كان الجسمية التى بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان
سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذى بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان
بل وجود تلك الجسمية فى هذا الشىء هو وجود ذلك النوع لا غير وفى العقل ايضا الحكم كذا
فان العقل لا يمكنه ان يضع شيئا من الاشياء الجسمية التى هى طبيعة الجنس وجودا
يحصل هو اولا ثم ينضم اليه شىء آخر حتى يحدث الحيوان النوعى فى العقل فانه لو فعل
ذلك لكان ذلك المعنى الذى للجنس فى العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان
جزء منه فى العقل ايضا بل انما تحدث للشىء الذى هو النوع طبيعة الجنسية فى العقل
والوجود معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا من معنى ذلك
الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزء منه من الجهة التى اومينا اليها انتهى
اقول فالوجود انما يعرض لهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك
يوجد الصورة الجسمية الواحدة بعروض هيولى التى هى معروض الانفصال اعنى
الصورتين لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة والكثرة انما تحصلان بسبب وحدة الوجود
وكثرته كما فى الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها فتامل وذلك لان هذه
الاجزاء اما ان يكون صورا فى هذا التحرير بطلانه ان كان المراد بقوله اما ان
يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم
الثانى لان الاجزاء لما كانت متغايرة فى المفهوم فيكون باعتبار وجودها فى

الذهن صور المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صورة
الامور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء مساوقة على امر واحد
هو الماهية لا محالة اذ الكلام فى تلك الاجزاء فيكون من القسم الثانى البتة
ثم لا يكون القسم الاول الخارج من التقسيم بعض الاحتمال الاول لان المعتبر فى القسم
الاول ان يكون الامور المتعددة التى تصدق عليها تلك الاجزاء متحدة فى الوجود
وليس ذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان تتحد تلك الاجزاء فى الوجود مع اختلافها
بالماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثانى
اذ يجوز ان يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى
الثانى فيكون متخالفة فى المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يتمحل بعد
اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر فى القسم الثانى ان لا يكون صور الامور
متعددة بل الامر واحد ومع لفظ التقابل لكن معنى القسم الثانى غير محتمل عند بعض
السيد المحققين قدس سره حصر الاحتمالات فى الثلاث وخلا الثالث فى كلام الشارح
ولم يقسم الاحتمال الثانى الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث فى كلام الشارح واورد
عليه الرد المذكور ولم يحقق فى الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى الاحتمال
الثانى او خارج عن البحث اعنى الاجزاء كما يظهر من الرد اقول ويستفاد
من تحقيق المحقق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
والاسود ونظائرهما بالفارسية سفيد وسياه واشباههما ولا دخل
فى مفهومه للموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل فى مفهوم الابيض مثلا
الشىء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشىء الابيض ولو دخل فيه الثوب

بخصوصه كان معناه الشئ الابيض وكلاهما معلوم الاشتغال بل معنى
المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم اما بالبديهة او بالبرهان ان
بعضها من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون نعتا لحقيقة اخرى ومقارنا لها
فيها لا جزء منها ويسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك ولو لا تلك الخصوصية لم يمتنع
ان يكون هناك شئ هو ابيض او اسود وبهذا كان العقل لا يحكم بالنظر الاولى
على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى
حكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن هيهنا يظهر ان الاعراض هي
المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور
بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك
نازع بعض الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور
النزاع فان عاقلا لا شك في ان التلون والكم بالمعنى الذي اخذوه جوهرا قائما
بذاته فان قلت هذا يخالف ما اطبق عليه كل الجمهور حتى الشيخ الرئيس في الشفا
قلت وقد سلف منا انه وان كان خلاف ظاهر اقاويل الشيخ والمتاخرين لكنه
ما افصح عنه المعلم والفطرة السليمة تشهد عليه ولسنا ممن يومن بما عن
ومن الشفاء ان اقتضى ذلك اوهام احد فكل ميسر لما خلق له وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج لا يخفى ان اصحاب هذا القول يقولون
وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم فلا يكون عين
المركب في الخارج وصحة اسمه في الحمل الا بتاويل وهو ان وجود الشخص نسب
اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص بالذات ولها بالعرض وقع بكون

صحة الحمل اليه باعتبار هذا الاتحاد ولا اشكال فيه الا ما سلف بل فيه اشكال
اخر مثل ان يكون الحكم بالاتحاد هنا مجازيا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم
في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي
منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون العقل
لا ينال ما هو المعروض للوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون
وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون
تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في
العوارض وقد مر تفصيل بعض ما فيه والا لزم ادراج المتباينة في
المتباينة فيه لكن او ارجاعه المنة اخله بان يقال اعتبار العموم والخصوص
وجوه من قسم من اعتبارهما عدما وهو التساوي منشاء التداخل والعموم
الاخر من اعتبارهما عدما منشاء التباين لكن لما كان الطائل اعتبارهما وجودا
منشاء التداخل واعتبارهما عدما منشاء التباين لم يلتفت اليه وقد مر
ثم علمت ان الفصل باعتبار التحصل صورة وسيشير اليه المص فقد سلك هيهنا
طريق الاكتفاء مع ان الانسب كان تقديمها لان التداخل وجودي
والتباين رفعه بمعنى منع الخلو فيه ذلك او معناه هذه العبارة منع
الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا ان قيل الدليل مبني على ما تقرر من كون الجوهر جنسا لما تحته
فانه يلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا

يجري في الانسان ان قلنا يجري مثله لان الانسان نوع لماهية كما هو جوا
ههنا فهو جوابنا هناك او قلنا انها لا تمتاز بنفسها ح هذا سخيف
لان ذاتها لا توجد في غيرها وان كان لكل من الجزئين كذلك فكيف يقال
انها لا تمتاز بنفسها واما ثالثا وثانيا ح هذا الدليل على التقدير تمامه
انما يدل على تركبها من جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل ينافي
ان لا يكون كل منها تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يحصل التقريب والجواب
انا لا نم ان الجزء الآخر في هذا المنع لا يقدح في اصل الدعوى وهي ان ما له جنس
له فصل لان الماهية ح لا يكون لها فصل وان اقر بالمقدمة المأخوذة
في الدليل وهي ان الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة
من جنس وفصل والذي يقرّ المعلل هو القدح في جنسية احدهما لا في فصليته
فتدبر كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا ح لقائل ان يقول المعتبر
في الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها فيكون
تلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات
وهذا القدر يكفي في تحصيل الماهية وان فرض وجود الفصل في غيرها بالطريق
العروض فان ذلك لا يقدح في تحصلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل
الا ترى ان عروض نفس الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب
الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزءا للفصل وايضا مشاركة
الماهية احد ح كيف ولو اوجب ذلك كونه جنسا لاحكم جزء الماهية في الجنس

فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه القياس
فاما ان يكون بينهما عموم ح هذا بيان للحال لا دليل على المدعى كما تحقق
لما يعض الاوهام ويلزم ان يكون الاعم عرضيا ح هذا في الاعم مطلقا
ظاهر وان الاعم من وجه الاعتراض المذكور باق بحاله ح ليس كذلك فان حاصل
هذا التقرير ان الجنس لو حصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه به لزم تحقق
النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه به صار هو مع محصله اي
رافع ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنها وفي سياقه دعوى
بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل انه رفع الابهام او تحقق النوع لا يجري
على هذا التقرير اصلا لانه على تقدير ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع
الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو
خارج من المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التقرير لهذا التقرير فليس
وظيفته الا منع بداهة الملازمة التي ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل
وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان قبلت المنع واما
الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده القائل نفسه على هذا التقرير بل داخل
في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما تم في المتساويين اذ هذا يشعر بانه
لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله واما اذا كان
احدهما اشد ابهاما يشمل هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما
من جهة عمومه وكذا اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم
يقل بان يكون واما التقرير الاولى فيبنى على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج

عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة المبينة عليها الا
انه ذكره وقيل ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعمه الشارح
بل هو ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه لا يكفي ان نسبة كل من المفهومين
الى الآخر من حيث كونه اخص نسبة المبين الى المبهم فيكون بمنزلة الفصل فلا يحصل
الآخر حتى لا يكون دوراً معيّة بل دوراً علّيّة والا فمثل هذا النوع يجري في كون
الفصل علة لتحصيل الجنس حتى يلزم خفته ايضا   فانهما على هذا التقدير اي على
التقدير كونهما جنسين بان لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتي آخر
سوى الناطق ولا بين الانسان والفرس مشترك ذاتي آخر سوى الحيوان
يكونان جنسين لو لا فصل لهما سواهما فان هذا التقدير اشارة الى كون الجنسين
في مرتبة واحدة مثل الحيوان والناطق على التقدير اشتراكه الا الى عرد ماسبق من
اشتراك الناطق بين الانسان والملك فافهم   لا فصل لهما سواهما الا ان
اسقاط قوله سواهما لان عرضه نفي الفصل وايضا عدم تمام المشترك معتبر في
الفصل وهما على هذا التقدير تماما المشترك فتامل   ويرد عليهما انه لا يلزم
من كون شيء اذا كان عمومه بعروضه لنوع آخر وكان غيره اخل الا في قوام
تلك الماهية كان مساويا للجزء الآخر من حيث الصدق الذاتي وان لم يكن
مساويا له في مطلق الصدق ولعل مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث
الصدق الذاتي اذ العموم بطريق العروض لا يخرج الى مميز ذاتي الا يرى ان
عروض العارض لنفسه بعينه لا يخرجه عن المميز فضلا عن عروض جزئه فما ذكره
في المعنى المراد من الشارح ويرد هنا منشأ الايراد فتامل   ولا يحسن

من المثال والممثل لان الممثل هو ان في كل من الجنس والفصل عقليا وحسيا
ومنطقيا وهذا المثال لكل العقلي والطبيعي والمنطقي   فلا يكون الفصل محصلا
له ان اراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار الفصل في تحصله
الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل ولا دور فيه وكذا ان اراد به تحققه
فيه لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس
كما ان الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة ثم تفتقر احداهما الى الاخرى
بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه فيه لكان لانه اذا لم يكن الجنس تمام
المشترك وكان مختصا بالماهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا
ان يكون كذلك   وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وهو
بط قطعا لانه لا بطلان من بيان فان دعوى الضرورة تم   ولا شيء من
الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما سبق اقول لم يتبين كلام لكنه لما تبين
ان المركب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس هو
المادة المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب
المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم
الفصل القريب كامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة ومثل امتناع تركب
الماهية من اجزاء غير متناهية لا غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما العقلية
الصورية فيفهم تناهيها مما قيل في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء المحمولة
للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير
تقع فيها نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي

ترتيب طبيعي فتقدم ماهيته وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي قد مر
الكلام عليه ولو سلم فذلك الشئ ثم لا يخفى ان الشخص قد يتغير في كمه وكيفه
واينه وكذا في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة في الحقيقة
بل المشخص في الحقيقة هو نحو وجوده الخاص قال الشيخ ابو نصر في التعليقات
هوية الشئ وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد
ثم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها الشخص و
لذلك قد يشتبه علينا المشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها ولو
سلم فلا نم تماثل المشخصات لجواز تمنع تشابه الامثال لان تشابهها كونها وجودية
او عدمية بمعنى كونها عدم شئ عن لا يقبل الشئ والكلام بعد تسليم ان العدمي
عرض ان يكون عدما لامر فافهم وكل موجود سواء كان في الذهن او في
الخارج لا بد له من تشخص لا ينتقض بالكليات الموجودة في الذهن فان لها
تشخصات من حيث انها صورة شخصية تتعلق بشخص وان كانت كلية من حيثية
اخرى لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا اقول لا يتم
هذا في الحال الجوهري فانه مقدم على المحل عندهم بحسب الوجود او كان
نوع ثم فيه نظر لجواز ان يتعدد افراده ويحل فيها بتعدد المواد المنحصر نوع كل
منها في شخصه فيستند تعدده ويحل فيها لا بتعدد المادة وتعددها بالماهيات بها
ولا محذور فيه والاولى ان يقال كون نوع مادة كل شخص منحصرا في شخصها
خلاف مذهبهم اذ مذهبهم ان الاشخاص العنصرية مشاركة في الهيولى
يعلل باعراض لحقتها اول هذا انما يتم اذا ذكروا في ابطال الدليل من انه لا يمكن

استناد

استناد التشخص الى ما يحل في الشخص كما لا يخفى فكيف يقال ان المشخص لا يجوز ان
يكون امرا حالا في الشخص لا مباينا فعليه المادة المشخصة بما يحل فيه وبل هذا
الاخير الناحض ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال المادة لا يتكثر بذاتها
بل انما يتكثر بعوارضها وتكثر تلك العوارض مستندا الى الاستعدادات المتعاقبة
فان المادة مع كل عرض من تلك الاعراض القائمة بها تتشخص بفرد من الافراد
فتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها وليس تلك
الاعراض مشخصة للمادة حتى يلزم التدافع المذكور ولا يرد ما اورده صاحب
المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصح توجيه كلام المتن بذلك لتصريحه بكون
تشخص المادة بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد انها لوازم المشخصات
الحقيقية فهي تشخصها عندنا ولا يخفى عدم ملايمته لان المبحث هو المشخص الحقيقي
فتأمل ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك ثم اي في المبحث
المذكور وهو مطلب ما حقيقة قوله فلو تم هذا ثم وكذا لا على الجزء لنفي المعنى
وفي بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك والمآل واحد
وهو انه لا يرد هنا اعتراض غير ما ذكره في ذلك المبحث ولا يتم
تقسيم المادة ثم يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما
بما يحل فيه ولا مقوما لمحله وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه
لبرائته عن المادة فصح التفريع ثم نقل الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو شائع
ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات العقول اشبه كلام الصوفية ولم يدعوا
امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين يحل احدهما في الاخر ولا يتم

ولك ان توجه الكلام بانه من جوز دخول الحال في الصورة والمحل في المادة وح
لم يدخل المركب في الجسم فبقي الكلام في حصر المركب في الجسم فتامل ثم لا يجوز
ان يكون في لا يخفى ان خلاف ما يحكم به البديهة فانا نقول لكل كلي فانه يمكن
فرض صدقه على كل ما عداه ممكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر
وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو فرض الطاير اللولو و تشخص فنقول
يمكن فرض صدق الطاير على جميع افراد اللولو وهذا الفرض متضمن فرض
صدق الطاير اللولو على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق اللولو على
جميع افراد الطاير لا نقال فرض صدقه على ذوات افراد الاخر ممكن لا فرض
صدقه عليها مع وصفه مثلا في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطاير على
ذوات افراد اللولو لا عليها بشرط كونها لولوا فلا يتضمن فرض اشتراك
مجموع الطاير واللولو بينها لانا نقول انه يمكن فرض صدقه على كثير من يمكن
فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا يرى ان نحو لا شيء بل المحال
من الافراد الفرضية قال فتامل فان قيل فيما ذكرتم اي من ان تقييد الكلي
بالكلي لا يفيد الجزئية فيلزم منه تعقل شخص ان تعقل اشخاص غير متناهية
في هذه الملازمة نظر والاولى ان يقال لو كان لكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق
الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته فيظهر ذلك بان يفرض سلسلة
غير متناهية من المفهومات المتصاعدة في كل واحد منها كلي والغرض ان تقييد الكلي
بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كليا واما
التشخص فقيل تفصيل العقل المتاخرون حيث ان التشخص امر زايد على الماهية النوعية

نسبة

نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من
الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن
المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا عن
المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته كما سبق اتفاقا
وعلى هذا يكون ذات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون تمامها
مع الماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان ذلك الامر
في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا منشا التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات وانهم
لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا والذي
تحقق من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عينه
نحو وجوده الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه
كما يصير بالوجود مبدا الاثار كذلك يصير به ممتازا في الفاعل الذي يجعله موجودا
يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما
نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض اللاحقة
فكذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض اللاحقة لقطعة معينة
من الشمع كان تشخصها باقيا لم يتبدل جوهره ولو كان العرض من جملة علل التشخص
كان من جملة مشخصاته فلذلك لم يصح عليه الانتقال وما ذكروا من ان التشخص
لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر
قال في التعليم الاول لا يستطيع ان تذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات

شخص لا يكون له حقيقة نوعية ثم تلك الحقيقة النوعية ان كانت مجردة غير متعلق
الوجود بشيء آخر لا يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية
منتشرة في الافراد وبحيث بعينه حصص المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض
مشخصة لها حقيقة بل الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الالفية
مثلا تحصل في كل من تلك الحصص مقارنة لاعراض مخصوصة بسبب استعداد كل منها
لصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام تلك الاشخاص
وقد يطلق عليه الشخص بمعنى انه عنوان الشخص وعلامته ثم تلك الحقايق اذا ادركت
بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية
فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك
وعلم الواجب تع متعلق بحقيقتها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه المحيط مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء قال الشيخ في الشفاء هذا مما يحتاج الى لطف قريحة
في حل كلام الحكماء في نفي التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك المفهومات
له تعالى على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب التغير والقصور بخلاف الاحساس
فان مدركاته متغيرة فلو لم يتغير كان جهلا والحس لا ينال جميع الحقائق وذلك
هو القصور فان قلت فيما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة
على الوجه الجزئي وهم يزعمون ان النفس لا تعقل من ذاتها المشار اليها بانا في
شيء من الاحوال مع الغفول عن جميع الاعضاء واثبتوا بذلك تجرد النفس ولا
شك ان المشار اليه مدرك على الوجه الجزئي وليس مدركا بالحواس قلت انما
ذكروا الحواس بطريق التمثيل ولا يلزم انحصار الادراك الجزئي في الاحساس بل

المجردات

المجردات ذواتها فعلمها بذواتها وذوات ساير المجردات على الوجه الجزئي
على ان المجردات ذاتها فعلمها بذواتها وصفاتها على الوجه الجزئي ومدركها
سواء كان من المجردات على الوجه الكلي ما دام منغمسة في العلائق البدنية لما عرفت
من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية لان اللازم من تشخص كل منها بذات الاخر ان يكون
كل منها مفيدا لتشخص الآخر ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية
بل ان يكون التشخص متقدما بالذات على الوجود او هو عين الوجود كما نقل عن
الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الاخر بالذات او بالواسطة لكن
لم يثبت ذلك عند الشيخ ومن يحذو حذوه وايضا ما ذكره في مثال امتياز كل من
الشيئين بالآخر من الطاير الولود وبحر طالق فان احدهما لا يفيد امتيازا الا عن
اصلا بل يتألف منهما امر ... عن غيره والجواب ان المراد بامتياز كل من
الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا
بدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كل منهما صار باعتبار التقييد بالاخر
اخص مما كان قبل التقييد ولا شك في ذلك في التشخص بان يحصل بانضمام
امرين من مشخصين تشخص كل منهما بالتقييد بالاخر والا لزم ان يفيد تقييد الكلي
بالكلي الجزئية   ولا يخفى على المتأمل ان عدم ح المشهورة النسب بين الكليات
اعتبار صدقهما وكذبهما في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ خاليا
عن الاعتبار ويحصل النسب منهما بحسبه كما نحن فيه وله نظاير في كلام القوم
كما سبق   المعنى اذا اعتبر من حيث هو كما في الاحتمال هو من حيث هو لا واحد
ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا مشخص ولا غير مشخص وهو في الواقع مشخص كما

انه في الواقع واحد ولا يختلف لاحدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب
الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع
بل المتشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط
شخصا صدق الانسان من حيث هو شخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف
باختلاف الاعتبارات الا ترى ان الانسان المخلوط معتبر وليس الانسان
من حيث هو معتبرا او الشرف وكذلك ان المطلق والمخلوط متغايران بحسب الوجود
العقلي وان اتحادا باعتبار آخر فيختلفان في الاحكام الثابتة لذلك الوجود
بحسب ذلك الاعتبار فان الموصوف بالكثرة فان قيل ان اراد بقوله
الكثير من حيث كثير موجود ما يقال في التميز بين المباينة والعوارض من حيث قيل
الانسان ليس من حيث هو انسان واحدا او لا كثيرا فليس الكثير من حيث هو موجودا
ولا متحدا ما بهذا المعنى مما يقاس به تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط
وان اراد انه في الواقع موجود فهو في الواقع ايضا واحد اذ لكل شيء فله وحدة
قلنا نختار الثاني وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا
بالذات فالكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو من
حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع الكثرة حيث موضوع الوحدة
اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين
الكثرة والوحدة وفيه نظر لان المنافاة لا تستلزم مغايرة موضوعيهما لجواز ان
يتعاقبا على موضوع واحد كما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة على موضوع
واحد على التقدير تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سينكره وجوا

ان المنافاة تستلزم مغايرة ما تتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم الغرض
ويمكن الجواب عن اصل السؤال بان يقال المراد ببيان الكثرة الوصفية الكلية
وهو ان الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها
للمنافاة بينهما وهذا ينفع فيما يشير اليه من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة
المطلقة للوجود اذ الكثرة المقابلة لها لا وجود لها ضرورة ان كل موجود فله وحدة
باعتبار والكثير الذي لا يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ محصل الدليل ان الوحدة
تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن معنى المناقشة في العبارة فان الكثرة بالمعنى
المقابل للوحدة المطلقة ليس موجودا اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة
لا يابى عن الاتصاف بالوجود والحكماء لما ذهبوا الى نفي انهم لا ينافون
في عدم كون التفريق اعداما للهوية الكلية وان ذهبوا في بقاء الجسم بكلا جزئيه دا العقد
الضروري المتفق عليه بين العقلاء المميزين هو عدم اشتغاله بالكلية والكلام
الكل ان مع بقاء المادة اما من حيث الهوية او من حيث المادة وان اختلفوا
في تعيين احد الامرين فهذا الكلام كانه جواب السؤال المشهور ههنا وبيانه
لما ذهب الحكماء الى ان الجسم ينعدم بالتفريق يلزم ان يكون التفريق عندهم
اعداما بالكلية انت تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة الصورة
وقد زال وجود تلك الصورة بزواله على مذهب الحكماء وان بقي المادة التي
نسبت اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور
بناء على اصلهم لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي معروض
تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وسيجيء تحقيق

تحقيق وكذلك ولا يمكن التمايز بينهما الا باعتبار اللفظ وفيه بحث لجواز كونها
متميزين بالكنه وكسبيين بوجه اخر فلو ان تعريفها حقيقيا واليقين البديهي الا
يحتاج الى النظر الا انه لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر
فيحتاج الطالب طريق غيره والنظر ان الحصر اضافة بالنسبة الى المجرد فيشمل
الاول والمراد بالبداهة هيهنا حصولها في العقول من غير كسب كما قال في الحواشي
من جزء من اوائل التصورات ويشمل الثاني فتأمل ومنه نظر لانه قد تقرر
في النفس ثم قد ذكر الحكماء ان التعقل العرفي هو العقل البسيط اي العلم
الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العالية وان
التفصيل للنفس من حيث انها نفس منوطة القوى البدنية فعلى هذا يتضح كون
الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا يدل على كون
الوحدة اعرف ولا يدل على كون الكثرة عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الكثير
يدرك الواحد قلت الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة
كيف ولا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد
معين او حدود معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع مقرونا بها وبما يحتف
بها من اللواحق المادية وبها تعرضنا الموجودات في الخارج ان اراد انها
الموادر في الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان الموجودات الخارجية حقيقة
بل باعتبار وجود تلك الموجودات في العقل فذلك لا يحتاج الى كونها من المقولات
الثانية والتحقيق ان زيدا الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند
العقل لم ينطبق على كثيرين وان اريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود

الخارجي ايضا وان اريد بها عدم الانطباق على ما فرض في حسب الامر الا ثم في
الصورة العقلية فهو من لواحق الوجود الذهني فقط وعبارات القوم مشعرة
بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة وتقابلهما لان طريان الوحدة
على موضوع ثم اقول هذا على التقدير تمامه انما تم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
لها لا في غيرها فان الواحد بالنوع والمحمول مثلا يكثر فيهما مع بقاء وحدته
بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد
والاشتراك في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر ما غير
لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت
العلية والمعلولية من المضاف اقول هذا دليل آخر بما سبق فيه مناقشة
تدفع بان الدليل المذكور انما يقتضي تعاقب الوحدة والكثرة على امر واحد
بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض تعاقبهما اصلا وكل موجود واحد بالشخص
في الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه
مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان كليا
والماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض
الكثرة المقابلة اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء
بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان
متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم
كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير

لازم من هذا الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة
السابقة بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد بجميع تلك
الاشخاص من الكثرة لا لكل واحد منها وكذا في صورة الماء اذ المفروض عروض الكثرة
الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية فكان ذلك الماء جميع تلك المياه لا لكل واحد منها
قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده ومن البين ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يعرض معروضها الكثرة المقابلة لها والا لكان
كليا والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال
وانما تبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام الى الجزئيات لا الى الانقسام الى الاجزاء
فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان
فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة
الشخصية اياه   ثم نقول فيه انك ان كان الاشياء وقع كلام هذا القائل
مبنيا على مذهب المشائين فانهم يدعون البداهة في ان المياه الى حصلت بعد التفريق
مغايرة للماء الواحد الذي كان قبل التفريق وقوله والا لكان جميع المياه التي في
كيزان متعددة في كوز واحد اما انها بالكلية وايجاد الماء الاخر من كتم العدم والضرورة
تقضي ببطلانه مدفوع عنهم بان المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية بحيث لا يبقى منه
شيء الا انعدامه غير قابل والضرورة انما تقضي بان ذلك الماء لم ينعدم بكليته
بذلك المعنى المذكور الا بانه باق بعينه بل منعهم الحكم بانه هو بعينه بديهة الاول
لابد فيه العقول وادعاء البداهة من الطرفين قائمة والايراد عليه بمثل هذا مع

اشتماره وتداوله من المحصلين ليس له كثير شأن اذ عمدة غرض هذا القائل
تحقيق هذا المبحث على ما يؤول الى قواعدهم   اقول هذا مع ابتنائه على ابحاث
العشرة في عدم ان بناءه على هذا المذهب وادعاء البداهة في التعدد المبني
عليها ومنع البداهة مشهور وللناس في افواههم ومشاربهم اختلاف ولا
يجدي البحث اذ انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البديهة ولم يبق للطرفين
شرع في كتمان الاستدلال فلا مزية في ايراد مثل هذا السؤال   اقول هي
شبهة نشأت من الاشتراك اللفظي اقول المشاؤون لما ادعوا البداهة في ان الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم النقض بالهيولى التي يثبتونها فانها
باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى
التي يثبتونها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى تنعدم بزوال احدها
فعندهم ان البرهان دل على وجوده موجود لا واحد ولا كثير في ذاته بل العصاف
بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته
بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام وقع للنقض فلا توجه
المنع عليه هذا والتحقيق ان الشيء لا يكون في ذاته محتملا لوحدته وكثرته فان هويته
كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون هو في نفسه متعددا وقد نقل سابقا عن العلامة
بالكلية في تحقيق ذلك مع ما سبق في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
لها فالهيولى في الاحوال تحفظ بوحدتها التي هي هويتها وتلك الوحدة لازمة
لها نعم هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوحدة والكثرة بالعرض
وكذا باحدهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها   اما انها متقابلان

بالذات فلانا نم اقول هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع
اجتماعهما في موضوع واحد ولا يدل على ان تقابلهما بالذات اذ انتفاء الواسطة
في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت فيجوز ان يكون امتناع اجتماعهما
مستندا في الواقع الى امر فيهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ان
الشارح لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا ان
ليس التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد لان الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء
من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على نفسه ان الضد انما يبطل
الضد بان يحل في موضوعه والوحدة انما تبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها
فاجاب بان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة وحداتها بطلانا
اوليا البتة بل يعرض لوحداتها ان تبطل اولا ثم يعرض لها ان تبطل لبطلان
وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس تبطلها بالفعل الاول بل انما
تبطل الوحدات التي للكثرة فيلزمه بطلان الكثرة فان الوحدة انما تبطل اولا
الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة
لا تضاد الوحدة بل على ان الوحدات يعرض لها سبب تبطل وذلك بطلان
مطبوع فان كان لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب ان تكون الوحدة
ضد الكثرة فالاولى ان تكون الوحدة ضد الوحدة على ان الوحدة لا تبطل
الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية انما تبطل الوحدة
الاولى على انه ليس بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاولى ان نظن انه يجوز
بموضوعه اولا وما قيل من ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة تبطلها بالذات

لان

لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان
وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة ان تمايز
الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا ثبوت للعدم فرد سوى الحصة حتى يتم
ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الصدق عليه
وقال ايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين
ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع
واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة
واحدا بالعدد وقال بعضهم ويمكن ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل
التضاد اقول يرد على الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب على الموضوع
واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم ابطل كون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب بمثل ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر
في الشرح القديم الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل
التضاد لامتناع تقوم الشيء بعدمه ضرورة ان الشيء لا يكون عين اعدام
ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر وقوله لامتناع تقوم الشيء بعدمه ضرورة ان عدم
الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين فرد منه مع شيء اخر وبما قررنا
لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران فلو قدم احدهما الاخر
مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد وما يقال
من ان الضد لا يقوم الضد فقد عرفت انه ليس مما يتم في نفي التضاد التقوم
بل في نفي التضايف ثم قد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي في المتضادين

ان يكون الموضوع واحدا اتفاقيا بان عليه بل يجب ان يكون مع ذا التفاوت
الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم بالآخر لمخالفة
الذاتية بينهما وان يكون تنافيهما اوليا واراد بذلك المتضادين الحقيقيين
اعني يكون بينهما غاية البعد والخلاف كما يشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية
البعد ليس يقوم احدهما بالآخر الا يرى ان البلقة ليس في غاية البعد عن السواد
ولا من البياض مع ان في سوق كلام الشيخ ههنا تشويش فان بعض مقدمة
انما يلايم نفي التضاد والحقيقي لا المشهوري ولا يكفي ذلك الغرض بل لا بد من نفي
التضاد مطلقا وكذا بعض عبارة تشعر بحصر التقابل في الاربعة التي احدها
التضاد المشروط بغاية البعد والخلاف ولا من البياض كما سيجي تحقيقه
فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور مع ان المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما
لا يخفى انه يرد لا يحمل على النفس والملك بهو هو بل بهو ذو هو ويحمل على النسبتين
ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة في عرف
اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يجدي لان حكم عرف اللغة في المطالب
العقلية غير مستقيم لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس و
الملك دون النسبتين واعلم انه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة
من اقسام الواحد بالذات وصرح بان الواحد بالعرض هو ان يقال لشي يقارن
شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر
محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد
واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد او عرضان

كان

كان لشي واحد طبيبا وابن عبد الله واما موضوعان لمحمول واحد عرضي
كقولنا القطن والثلج واحد اي في البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض
واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة والواحد
بالعدد اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة النسبتين بالذات
ووحدة السفينة والمدينة بها بالعرض ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المتن
ويرد على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان لماهيتهما او لذاتي
من ذاتياتهما فتدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان
لامر خارج فتدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض
وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات لا يقال المراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما يكون المحمول
غير النسبة كما اشار اليه في آخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما تقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق فيها في معنى فلاما ان
يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول
لانا نقول مع كون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد
بالعرض وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه يصدق عليه
التعريف الذي للواحد بالعرض كما نقلنا انفا فليتامل لم لم تقل المص
كان هناك مع ان وصف الموضوعية والمحمولية عارضان مخصوصان
من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينها ولم يقل هذا في الكون هناك
مع ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الاسئلة

نظا وجد للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لان تحققها ليس في مادة واحدة من
جهة واحدة فتحقق العناد او في كل مادة لا تحقق الا واحد منها لنظير ذلك
تحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما انما كان
في مادة اخرى مع العناد فتامل ‌ ‌ ‌ وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
ان اراد ان لمن الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك المفهوم فلا يكون بعينه
الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه لان كون الاضافة بيانية انما يقتضي صدق
عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير لا يقال هي فرد من افراد عدم الانقسام
فلا يصدق عليها انها جزء عدم الانقسام لانا نقول المراد بالتجرد ههنا
نفي الماهية التي هي معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله
المخصص ‌ ‌ ‌ وايضا قوله واما ان يكون الخ قد عرفت انه فاعمه فان كون
الاضافة بيانية لا يقتضي انتفاء العموم والخصوص ‌ ‌ ‌ من غير ان يقال
وحدة النقطة الخ الظ ان مراد المصنف مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى
كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم لو جه اما ان يعتبر من حيث هو هذا المفهوم العرضي
فقط فهو الواحد الشخصي اي طبيعته واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد ما
من النقطة او غيرها وهذا كالتقسيم الكلي الى المنطقي والطبيعي وذلك بالحقيقة تفصيل
اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اورده الشارح من ان مفهوم الواحد واحد
من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم لان كونه معروضا
الكثرة من حيثه لا يخرجه عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس
كثيرا كما ان عروض الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي

وكانك قد عرفت فيما مضى عليه الحال في ذلك امثاله فان الواحد الذي
ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد
الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي يعرف
نظايره مرارا فان مدحت المقسم معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا الكثرة
كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي فلعل ليس المقسم ذلك بل التقسيم
هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كما ذكره ان المقسم في الصورة الاولى هو
لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة
فحاصل كلام المصنف ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار
نوع فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروضا للكثرة وح اما لو احد
ان لا يقسم مفهوم الواحد الشخصي لا الى التعيم يتم ههنا شيء وهو ان مثل
هذا الاعتبار جار في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم ان يعتبروا فيها
وذلك لان بعض الحكماء كفيثاغورس وشيعته ذهب الى الواحد بالمعنى المعتبر
موجود قائم بذاته وهو مبدأ الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي
هو النظر في جوازه وكذا امتناعه ولا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار
في الاقسام الاخر اولم يذهب احد الى ان الواحد بالجنس او النوع موجود
بذاته ‌ ‌ ‌ وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر يمكن ان لحق المراد من
الصورة الاولى ان يجب كون معروض الوحدة معروض الكثرة وكلا يشهد
به الاقسام المورد ههنا فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض
الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم

المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة
له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة بل عروض الكثرة ههنا ناش
من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة فتامل لكونها في كل
حد واشد منها في الشدة والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة
والنقصان من خواص الكم فينبغي ان يقال لكونها في كل حد اقوى وازيد
منها فيما دونه منها اقول ان الهو هو اذا اريد به في الهو هو الاتحاد
فقد اشار اليه بعد تفصيل اقسام الوحدة الا ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام
الوحدة فهو معنى مفيد ومن جملة فوايده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص
بالاتحاد في الوجود او بجزء من اقسام الاتحاد وان كان التعارف
تخصيص بعض وجوه الاتحاد وهذا القال في المشهور المتعارف زيد عمرو وقد
اشار بقوله هذا النحو الا ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم
جريانه في الوحدة الحقيقية من غير كثرة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر
في التعرض لخصوصية هو هو لانه مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما لم
من الفوايد وايضا هذا الكلام بعد ذكر في الحمل وان كان لا يجري في
الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة كثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما
يقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع ذلك وانما يلزم لو لم يكونا
موجودين في لو حصل وانما يلزم لو لم يتحدا اذا تامل يتوجه الدفع الذي يورد
اذ حاصله انهما بقيا بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة بل الشي الذي
كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر آخر هو الوجود او

غيره وبهذا التشخص لا امتياز به احدهما عن الآخر فلا يكون بعينهما اولى
فالمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية التشخص لا لذاته
فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل من
الموجودين بامر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاء
ذاتهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تخفيف الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك
وهو ان يقال ان الاتحاد مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع
الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض
او بارتفاع وصف الاثنينية فظهر ان الوحدة مما قابلها فيصير الشي الذي
كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ننكره بل نثبته في
بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقايق لا تحله وليس هذا هو الاتحاد
الذي هو محله بل هو ان يصير الشي غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة و
الكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا
هذه الوحدة وتلك الوحدة فرد لها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في
شي منها الا اتحاد والذي يمكن بعد والبطلانه والحاصل ان المدعي
امتناع اتحاد الاثنين بان يصير احدهما الآخر مع بقاء الآخر كما يصير
الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا زوال صورة الاثنين عن شي واحد
وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقائهما بصفة الوحدة بعد ما كانا
اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة لا كل واحد من
الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية تكفي فيها تحريرها

بتلخيص اطرافها المتقوم بالوحدات راجع باعتبارات انها لازم على كل حال
بتميزه فلا تمكن توهم الحكاية بخلاف الاعداد فانها تمكن توهم الحكاية كما فلا نكون
ذاتيا ومنه يرجع الى الوجه الثاني وان لم يتم بذلك وقرر ان اللازم على كل
حال ترجح الوحدات في كونها جزء بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها
لم تتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما
في صور التشكيك فاعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري
ثم لا شبهة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات
على التفصيل امر فدخول الوحدات في العدد وبعينه دخول الاعداد وبهذا كل
نوع اذا زيد عليه واحد ح هذا الايراد ما سبق آنفا من عدم تركب العدد
مما دونه من الاعداد والمقاصد الاعتقادات حقيقة دعوى الاختصاص
في نفسي على من ان العقول وحدات كل نوع اذا زيد عليه وحدة ح وعبارة الشيخ
لا تأبى عن الحمل على الزيادة على الوحدات بل لا يخفى لا في حمل الزيد عليه الا
الوحدة فلا ظاهر ان ماية واحد واحد يكون مع الوحدات السابقة اولى
ان الا منافيين ح لا يخفى ان اضافتها اليه بمعنى انه اعم من ان يكون بطريق
الدخول او غيره فهي اضافة مغايرة له لا في العبارة فقط لان الاجتماع
المذكور لا يكون الا في زمان واحد لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المقارنة
في الرتبة مطلقا او وصف اخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية
مجاز بحسب الاصطلاح اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد الضدين مضافا
الى الآخر لو ارادوا يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدميا

فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي
فرجعت ان المضاف سلبا اخرى وكذلك والتشابه يجري في اصل التقسيم وان لم
يلايم ما ذكره الشارح الاضافة وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان يحكى الى التقابل
التقابل في مثل هذه الصورة ليس للذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل
بالذات او المراد بامتناع الاجتماع الماخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند
الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامها
للمتقابلين بالذات كعدم القيام بالنقيض عدم القيام بالغير لا بمعنى القيام
بالنفس الا سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للشيء قيام حقيقة بذاته فيكون احدهما
مضافا الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ وعلى هذا لا يصح قول المحشي
الذي يلخص من كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس غير الذي يستعمل
في ساير المواضع من العلوم قال في منطق الشفاء فلنقسم الآن على الوجه الذي
ينبغي ان يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم
ومن يحتشم ان يجمع بين الامرين فقد عني نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس
بهذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى الغير فهما متضايفان
والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الاخر
من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما
الى الآخر او لا عن احدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فسمي القسم الاول
تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر هنا الابصار بالفعل
ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبدا القريب للابصار

بالفعل والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود وهذه في الاعتبار مرة
اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودي كان
بل الذي يقابل الهيئة اعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل للموضوع واذا
صار الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما العشي
يزول في العدم واما القسم الثالث من القسمين الذين ذكرناهما وما دخل منه
بجهة يسمى في قاطيغورياس اضدادا وكان احدهما وجوديا وكذلك اذا كان
الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل منه
ولا اليه فان جميع هذه يسميها اضدادا في هذا الموضع ولا يبالي بان يكون
احدهما معنى وجوديا والآخر معنى عدميا وعلى اي انحاء الاعدام كان
اذا لم يكن عدما على نحو المذكور فلا يجب ان يشتغل المتعلم لكتاب قاطيغورياس
بان يجعل العدم غير الضد قائلا ان الضد هو ذات يخلف المعنى الوجودي في
الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد الذي يقال في هذا الكتاب ليس يعني
به هذا انتهى ملخصا ومنه يعلم ان المتقدم انما هو الاصطلاح الآخر لا الذي في
قاطيغورياس وتحرير القسمة على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل
منهما معقولا بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان
والا فان كان احدهما سلبا للآخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وقد عرفت
وجه دفع الايراد على الحصر ثم ان الحكماء اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم
الحقيقية ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف والمتأخرون لما لاحظوا ان ذلك
لا يشمل الاوساط حكموا بان التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل

هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي ثبت
قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا
السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين
احدهما بياض محض والآخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما
من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف سواد
بالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل بين
الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر بياض
بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء
وجد بينهما اوساط او لم توجد ولا يزيد لاجل الاوساط قسم آخر خامس
فان لها جهتي التخالف والتشابه والتقابل انما هو من جهة التخالف
وكذا انتقال المتحرك من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه يخالف
مثلا انتقال من البياض الى الحمرة من حيث انه يطابق السواد وتفاوت
الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف ليس في اختلافها بالشدة
والضعف فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا واما
الشيء في الشدة والسواد والحمرة لا يقبل اشد واضعف بل الشيء الذي هو سواد
بالقياس منه شيء هو بياض بالقياس الى آخر فكل جزء من السواد يعرض فلا
يقبل الاشد والاضعف في حد نفسه   التضايف جنس للتقابل في انه
خبر بان التضايف الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل المخصوص وهو
كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر وهذا ليس من

لمفهوم المتقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما هو مقولة المضاف الذي هو من
الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل ولا يخفى ان تقرير السؤال
على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه فمفهوم المضاف من
حيث هو هو اعم من مفهوم المتقابل اقول فيه نظر اذ يعرض له الشبهة في الكلية
فان مفهوم المضايف لكونه قسما من المتقابل يجب ان يكون من حيث هو مع
قطع النظر عن كونه معروضا لامر اخص مطلقا من المتقابل اذ القسم هو مجموع
المقسم والقيد والصواب في تقرير ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان يوجه الجواب
بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل
العرضي كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس
بحسب الحمل العرضي وتفصيله ان النوع مشتمل في ذاته على الجنس والفصل فلو
اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه
محذور بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع في مثل
مبحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين فان المضايف مثلا من حيث انه قسم من
المتقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول لما عرفت سابقا من ان
الطبايع المتضادة يحمل بعضها على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن
يصدق عليه المتقابل كما يصدق على ساير المفهومات المتقابلة ويظهر الفرق
بين العروضين بان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض بالاعتبار
الاول دون العروض بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان والمعلوم مثلا
الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف

اذا وجد في الخارج   اقول فيه نظر لان محصول السؤال في اقول معنى
قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس له لا مفهوم
لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه عرضي له قطعا ضرورة
ان المعقولية بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا
وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم
من لفظ الجوهر جنس لا نفس هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فنقول
اذا كان المضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه للمتقابل الصادق على الاقسام
بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام انها متضايفة كما ان
المضاف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق به على ما يصدق الاب كزيد انه
مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث انه معروض له فحاصل
الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم المتقابل على المعنى المتعارف
لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه على ما يصدق عليه المتقابل كما ظهر
في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو ذاتي بالحقيقة
للمتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه المتقابل كما يتراءى من ظاهر كلامه فان
ذلك مما لا شبهة في بطلانه على من له ادنى مسكة فما ظنك بسيد المحققين وسند
المدققين قدس سره   وقد يقال في شرح هذا المقام في اقول هذا ما هو الظ
الا ان الظ فقط اذ الظ على التوجيه الاول ان يقول وهو اي المضايف نوع
تحت المتقابل باعتبار عارض لسبق ذكر التضايف من غير فصل والحمل
على انه اقام الظ مقام الضمير اشارة الى تقرير الشبهة فان منشأ الفساد

كونه حيث ما لا يخفى عن بعد في مثل هذا المقام والبتة هذه العبارة تدل بصريحه
بتنوع التقابل الى الانواع الاربعة كما لتصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل
كيف لا وجنس المضايف مما لا عين له ههنا ولا اثر واما معنى قولنا حيث ان
الجنس هو مقولة المضاف لا المضايف الذى هو من اقسام التقابل ولكن
في منتهى ان تقرر السوال على هذا الوجه وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل
مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا
تكون التقابل اعم من المضايف والجواب على هذا النمط وهو ان انواع
المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين
اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض والعدم والملكة مثلا
ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما
اعني حيثى التقابل او عليهما ماخوذين مع العارضين فالمعروضان متقابلان
لتقابل التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضان
معهما متقابلان لتقابل التضايف ولا محذور فيه هذا هو التقرير الموافق
لما في الشفاء ومع ذلك يظهر انطباق الجواب على السوال واما على تقرير الشارحين
فلا ينطبق الجواب على السوال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم المضايف
من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه
الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص
من المتضايفين لكونه فردا من افراده لكن يشكل ثم اقول لا اشكال
او يكون ثم قرينة على ان اطلاق الجنس عليه مسامحة كما اطلق عليه الشيخ

الى اقسامه فانه ظاهر في الجنسية فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت او لم
لا يجدى ذلك لانه ثابت عند الله فلا يصح حمل كلامه على ما يخالفه خصوصا
في الماهيات الاعتبارية اقول الدليل على تقدير تمامه يجرى في الاعتباريات
ايضا من غير فرق ونظرا ان هذا انما يدل على ما قال في الشفاء واما التقابل
فليس حيث الماهية بوجه من الوجوه وذلك لان المضايف ماهيته انه معقول بالقياس
الى الغير ثم تلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس انما تتقوم بهذا فانه ليس
من المعاني التي يجب ان تتقوم في الذهن اولا ثم يتقرر في الذهن ان الشئ
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشئ مضايفا لزم في الذهن ان
يكون متقابلا ومراد الشيخ من قوله المضايف ماهيته انه معقول بالقياس
الى غيره ان مفهوم المضايف ذلك لا ماهية افراده كالابوة والبنوة اذ
ليس ماهيتها ذلك كما لا يخفى وقوله ثم تلحق هذه الماهية اراد به افراد مفهوم المضايف
مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة ويجوز ان يحمل على نفس
ماهية المضايف ويكون لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها والمال
واحد وقد صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يجب ان تتقوم في
فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم المضايف ولعل مقصود الامام
ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من ماهية المتضايفين ماهية هذا المفهوم
ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد المتضايفين بطريق الاستخدام
واشدها فيه السلب وقد سبق انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف
من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل

بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفاء في الفصل المعقود
لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد ام التقابل بين الموجبتين
محمولهما متضادان قال الحق ان كونه جايزا اشد عنادا في طبيعة الامور
لكونه عادلا من كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق والحكم فان السلب اشد
عنادا وابعد من ان يطابق الموجبة في شيء من الصدق والكذب ومحصول
كلامه ان المعاندة بين الموجب والسالب بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقد بينه بوجوه لتقرب ما سبق واما الثاني
فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع
امر زايد عليه هو الاتصاف بضده المانع من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالمتضادين
بل يجري في المتخالفات ولا يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية وانه اشبه بالمباحث الجدلية فلو
تركه المص لم يبعد اذ لا يتعلق به غرض معتد به   ولذلك قيل في اقول
هذا مع ما سبق في سوق الدليل يدل على ان التضاد اشد في العناد من التناقض
كما قال الشيخ   واعترض عليه بانه لا يلزم مما في اقول يمكن ان يقال مراد
المستدل بالحصار منافي الايجاب الجزئي في سلبه الحصار منافيه بالذات وكانه
حمل المنافاة بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي الايجاب بالذات في السلب
انحصر منافي السلب بالذات في الايجاب قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون
الشيء معاندا للشيء على الاطلاق بالحقيقة وذلك الشيء معاند اخر ولا التضاد

وعلى هذا يندفع الاعتراضان فان قلت مما لا يكون الاقسام الثلثة التقابل
لما مر من ان التقابل هو التمانع بالذات فقط السلب والايجاب للشيء الى شك
اقسام التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة في
الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا غاية الامر انه يمكن
للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما للسلب والايجاب على وجه البينة ولذلك
قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق ويمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل
تلك الاقسام متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف
القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وجعلوا الموجبة
الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي
المستلزم للسلب الجزئي وكذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدايمة
مع تصريحهم بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب على الاطلاق المستلزم
لدوام السلب قالوا لكن جعلوا نقيضها فيكون حينئذ موجبة بجهة محصلة ولا يخفى
ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس بتلك المرتبة من التمانع فلذلك لم يعتبروه
كما لم يعتبروا المطرد في التناقض مقابل في الوجهين   ورد ذلك بان الترقي
في اقول لا يخفى ان رفع الوصفي اللازم انما معاندته لا يستلزم رفع الذات
فمعاندته حقيقية معاندته فيكون اولى وانما يعنى بالاشدية ههنا الاولوية
لانها هو من خواص الكيف كما سبق الاشارة اليه   والثالث هو التضاد
المشهوري على ما سبق اقول قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاربعة التي
احدها التضاد الحقيقي وهو الاظهر من عبارة الشيخ حيث قسم التقابل الى التضاد

ثم مقسمه الى الحقيقي والمشهوري فان قلت التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما
اشار اليه الشارح وقرره الشارحون فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الاربع
وتارة في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع بالذات ولا تمانع بالذات
بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان منافاة الصفرة والحمرة مثلا ومنافاتهما
للخضرة انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الآخر والآخر سواد عنده لما
فيهما من زيادة خلط احد الطرفين كما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات بالحقيقة
انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما التقابل والتضاد
بالذات بحسب القليل من النظر فسمي بالتضاد المشهوري كما ان التضايف المشهوري
وكما ان المضاف المشهوري خارج من المقسم بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري
وانما دخل فيه بحسب بادي الرأي من بادي الامر قال   فان اراد بالزيادة
غاية الخلاف فيه اقول اي ان اراد بالزيادة ان ههنا زيادة اخرى وهي
ان منتهى غاية الخلاف فقد مر ان غاية الخلاف انما هو بين السلب والايجاب
وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب اجتماع امرين وجوديين متقابلين
متنافيين بعد السلب والايجاب فقد مر تحقيق الحال في ذلك   وقيل معنى كلامه
ان اشد الانواع في التشكيك اقول لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر
ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك تنادي على ان مراده بيان ان التقابل
بالنسبة الى التضاد اشد منه بالنسبة الى سائر اقسامه وايضا قبول التشكيك
لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له اشد على ان
البيان المذكور وهو ظهور قبول سائر اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيما عدا

لابد على اشديته فقوله على تمام التقريب لاجل الاشدية على الاظهرية وهو
في غاية البعد   من الحركة والسكون في اقول قبول السكون الشدة غير ظاهر ثم لا
يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا
ظ واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون واما على ما
حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد والمعتبر في قاطيغورياس فقد ذكر
وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل في حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض
على ما يشمل ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهوري بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم
كما اشار بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح من ان تقابل السلب والايجاب سواء
كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به
فذلك لا ينافي كلام القائل وان اراد به ان تسميته به شايع اوليس التناقض
الا بهذا المعنى الشامل فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق
الا ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في باريرمنياس من
الشفاء والغرض الاقرب ليس مقابل التقابل الذي للنقيضين اذ لا صدق
هناك ولا كذب وما نقله من بعض المحققين لا يصير سندا على ما شنه المحقق
فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه   لانا قد ذكرنا انهم يسمون في منه
امرا انفا   وفيه انه لا حاجة فيه لانه لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل
السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات لم يصح

الى التغير الاخير لكن ليس كلام القائل الاخر ان ذلك خلاف المشهور بل هو
مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تغيره الاخير   من غير اشتراط بحيث
بشرط اقول فيه انه شرط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضيا
بل عدم الملكة لما صرح انفا ان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض والتقا
الشرايط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ودخول
السلب وشمل تلك الوحدة لشرط في تناقض المفردات لا محالة فان السكون بالقوة
واللاسكون بالفعل لا متناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير ذلك
وايضا لفظ موقف عليه في قوله الشرط موقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه
بان مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج الا اعتبار شرط لان
الوحدة فيها لا شبهة بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه موقف
على اعتبار شرايط منها يعرف وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب
فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم
وتحقق العقل اياه وح فقوله موقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى هو انه شرط
لتحقق العقل ومعرفته ويؤيده ذلك ما سنذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبار
الوحدات فتدبر   ومن ههنا يعلم ان رد الوحدات اقول اعتبار الوحدات
الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان فالوجه الاختصار على اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان تلك
الوحدة مشروطة بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات الثمان لا تغني عن
وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية وان

اشتمالها على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس باعمى
اي في الذهن ولا تغاير بينهما في الموضوع ولا المحمول ولا في البواقي الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي
الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا اعتبر بخصوصه مع
الحمل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك الجزئي جزئي بالحمل الاولي والجزئي
ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فانهما صادقان والقول باختلاف المحمول في
مثل هذه الصورة مما لا يخفى شناعته فشناعة الاعلام النيح الماهرين
ممن يحذروا اليه خطابه ثم اوله انا زيد لتعلمات الحاذرين   وزعم
بعضهم ان المعدولة في اقول يمكن ان يكون مراده المشهور لعدم الملكة
اضافة الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد
تطلق على ما يعم الايجاب كما في الاعدام يعلم ملكاتها وفائدة اعتبارا التقييد
ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره ثم
لاجل دخول الكون السلب فيه جزء المحمول على اي وجه اخذ فان ثبوت الشيء
للشيء يستلزم ثبوته سواء كان الثابت له معنى وجوديا او عدميا والتفرقة
في ذلك بين عدمي وعدمي تحكم محض زعمه بعض المتاخرين وقد سبق منا
الكلام عليه   كما يقال لا عادل لا جائر اقول العدل هو التوسط بين
الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمستظلم لا عادل ولا جائر لكن
لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط
انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم الطرفين وهو المشهور في علم الاخلاق لم

يكن المقوم عن العدل والجور في الموضوع القابل كالسواد والبياض المتضادين
ثم فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم فهما ليسا نوعين
اخرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقا
كما هو مقتضى كلام الشارح ويحمل نفي التضاد من الجنس على الجنس الذي لا يكون
نوعا اقول فيه نظر لان الشارح قال التضاد في الجنس عن المثل المذكور بان
جعل الجنس والفصل واحدا تضادا والفصول بينه تضادا والانواع لا تنافي
الا بالاعتبار لان وجودها في الموضوع هو بعينه وجودها فلا تضاد الا
مشروطا بالشرط المذكور بالحقيقة لانا نقول الصورة السيفية المبهمة
ثم حاصل السوال ان نوع صورة السيف لما مبرزة لنوع السيف
تخلف نوع السيف عنه في الخشب المصور بتلك الصورة فلا يصدق عليها
التعريف والجواب بان صورة الخشب ليست صورة السيف الشخصية بل
فرد آخر من نوعها لا ينطبق على هذا السوال ولا يدفعه بل فيه اعتراف بورود
لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف ونوعها علة صورية لنوع
السيف مع تخلف نوع السيف فقد تم نقض التعريف وانما كان الجواب
ملائما لو كان السوال ان الصورة الشخصية السيفية حاصلة في الخشب مع تخلف
ذلك الشخص من السيف اللهم الا ان يتكلف بان المراد بالصورة السيفية
الهيئة الصنفية المعين من ذلك الشكل اعني ما يحل في مادة الحديد فاذا حصل
شخص من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل وليس الحاصل في الخشب
على تلك الصورة المعينة بالصنف اعني فردا منه بل فردا آخر من نوعه مثاله

في الصنف والعبارة المنبه في الجواب ان نوع الصورة المذكورة انما هو
علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وما يشاكله كالسيف الخشبي فانه
معلولها اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية لنوع السيف
فهي اخص من نوع الصورة المذكورة كما يتبين في توجيه عبارة الشرح واعلم
ان هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص
او غيره مما يوجد في الخشب اذ لو قيل صورته ما هو مبدا الآثار المختصة
به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع السوال من غير كلفة قوله وليس المراد
بالعلة المادية والصورية اقول الغرض من ذلك دفع سوال يرد هاهنا
وهو ان ايراد مباحث العلة المادية والصورية هاهنا وجعل لانها ليست
من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بان
المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال للقايل ان يقول
ان الخلقة كيف تكون كيفية واحدة وهو مجموع شكل ولون وهب انكم
تجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة من جواهر مثل اصرح مما انه لا يجوز
ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل
والخلقة عندكم نوع واحد من باب العرض منقسم الى شيئين كل واحد منهما
يحصل وجوده واحدهما الشكل والآخر اللون فنقول في جواب ذلك انا لا
نمنع ان تكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد
فهو كم وهو مركب من الآحاد والمربع عرض وانما نمتنع من ان تكون هناك
محدود وحدود وارتفاعه بل معنى ان الجواهر قد يوجد فيهما ما يناسب للسعة

فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس ولا الآخر طبيعة
الفصل على ما عرفته في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت
فيها اجزاء فلا يكون جزء منها محمولا عليه لطبيعة الجنس كما كيف لهذا
المركب وجزء آخر محمولا عليه لطبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب
طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة فكلامه قلنا
ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد لانواع الحقيقة من الاعراض مادة وصورة
كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب
من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزآن احدهما هو
الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه بالفعل ولا
معنى بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذين المعنيين واعلم انه قد لا
يفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر
به عبارة الشارح حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجدان الا
للمركب فانه استعمل ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية
وقد يخص المادة والصورة بالبسيط والصورة فيختصان بالاجسام وقد
نبه المحقق الشريف في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة
في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا من ان
المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض لا يقال قد تمسك هنالك
باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلة المادية
والصورية للنظر الذي من الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد ان

يكون

يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية لتحصيل المطلوب لانا
نقول بين شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة
الصورية فان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر والمحشي نبه على ان اطلاق
الصورة على تلك الهيئة صريحا وما يستفاد منه من اطلاق المادة على معروضها
فهما على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق العلة المادية والصورية على
سبيل التشبيه بل كلامه في خصوصية البيان فان قيل عبارته في حاشية
شرح المطالع صريحة في ان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض
حيث قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة
هذا صحيح في غير الفاعل والغاية فلا يجوز ان يكون تصحيحه لان المعلومات ليست
جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات
والهيئة لا لان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض فانا
اقول فيه نظر في اقول معنى كلام المجيب ان المراد بالعلة ما يحتاج اليه الممكن في
وجوده فالاحتياج والامكان وما يليه وقعها موضوعة اولا ومفروع عنها
عند هذا النظر فتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكأنه
قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى ما ينساق اليه الذهن
من غير تكلف ولم يرد انه لما كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه
او رد ولو فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح في اقول كل مفهوم كما يصدق
على الواحد من افراده كذلك يصدق على الاكثر منها كالانسان مثلا يصدق
على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم وكما لو احد يصدق على كل واحد

وعلى الجميع الثلثة الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة
اعني انه يصدق على الواحد انه اثنان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه
اناس او احاد اعني الف ان كثيرة وواحد كثيرة المطلق صادق عليهما على
السواء اذا مهد هذا فنقول معنى العلة الثلثة كما يصدق على كل واحد من افراد
يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة
فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد من تلك الاحاد موقوف واحد
وعلى جميعها موقوفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اشياء
من افراد علة لا فرد واحد منها واللازم منه كون الشيء عين الكثير من احاد
علله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحذور كونه عين ما هو
واحد من علله او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يقال من انه لا بد
في التقسيم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه خصوصا
في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين ههنا داخل في احد القسمين
الاخير بل هو خلاف الواقع لان مدخلية هذه الشبهة مصادرة لان
من يمنع كون ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة بالذات لا القول بهذا التقسيم
ويمنع دعوى البديهية في ثبوت القسمين الاخيرين فلا بد له من بيان ثم اقول
يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلانه
ان تم علته التامة في ان انقضائها فان كان الجزء الذي به تم العلة التامة
نفس الانقضاء فعنده حصل المط وان كان امرا وجوديا حادثا فننقل الكلام
اليه بل الجزء الذي به تم علته التامة ليس الا الانقضاء او امر آخر وجودي فلا يلزم

اما الاشتهاء

اما الاشتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة محالا لان المفروض
ان ما هو جزء العلة موجود وغير متعاقبت لم تكن العلة التامة بجميع اجزائها
موجودة حال وجود المعلول فتامل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر
في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر القسم الثاني في المانع لجواز ان
يتوقف المعلول على عدمه السابق ووجوده الطارئ كما ينهضام الغذاء
المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه ثانيا الى غير ذلك من الامثلة
اجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلة اقول هذا الالتزام في الموضوع
كما لا يخفى بل في الحادث والداعي والالة ايضا والسيد قدس سره انما ذكر
ذلك فيما سوى الموضوع وقال في الموضوع انه مع كونه خارجا شبيه بالمادة
مشابهة تامة فلذلك جعل من عدادها ولم يفرد له قسم والاولى ترك التفصيل
والاختصار على انها من جهة الفاعل او القابل   اقول لكن يبقى شيء اول
لقائل ان يقول انما لزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية بجهة غير العلة
الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل
وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية كونها ما لاجله المعلول وهي
بهذا الاعتبار علة قريبة وعدها باعتبارها باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر
لانا لا نعقل من كون المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله
سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل او امرا اخر على
من الكون او المترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب تعالى علة غائية
للمعلول الاول فان الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة

لسایر العلل و تعرض لما من جهة ان معنا ما قد یکون داخلا فی الکون ان
یکون معلولا لا ال یقول قد صرح الشیخ فی طبیعیات الشفاء بان الفاعل والغایة
لیسا من العلل القریبة بالنسبة الی المرکب حیث قال ثم الفاعل والغایة کانهما
مبدان غیر قریبین من المرکب فان الفاعل اما ان یکون مهیا للمادة فیکون
سببا لایجاد المادة القریبة من المعلول لا سببا قریبا للمعلول او یکون معطیا
للصورة فیکون سببا لایجاد الصورة القریبة والغایة سبب للفاعل فی انه
فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحریکها للفاعل فالمبادی القریبة
من الشیء هی الهیولی والصورة انتهی ومن عادة الشیخ ان یصدر مختاره
بلفظ کان او شبهه وما اشبههما کما یشهد به التتبع وقد صرح بذلک بعض
اعاظم المحققین ولا یخفی ان ما ذکره فی الفاعل مخصوص بالمرکب واما ما ذکره
فی الغایة فعام ثم لا یخفی ان هذا الجواب ساقط من اصله لان المقسم
العلل الی القریبة والبعیدة   اما ان یکون وجوده موقوفا علیه اقول
هذا یشمل مبادی المعدات التی لا یجب وجودها مع المعلول ولا انتفاؤها معه
اذ یصدق علیها ان المعلول موقوف علی وجودها فقط فان قلت انتفاء
الشرط یوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا یوجب انتفاءه فلا یکون شرطا قلت
هی باعتبار وجودها فی وقت المعدات شرایط للمعلول وانتفاء وجودها
فی ذلک الوقت یوجب انتفاءه ضرورة فتامل   او کلاهما فهو العلة
اقول الحصر تم کلامه   ولا حاجة الی ذلک فی اقول هذا الجنس یحکم بالنظر
الی العموم ثم لا حاجة الی ذلک فی هذا الغرض اعنی فی انقسام الجزء الی الجنس

والفصل لما مر غیر مرة انهما لیسا بجزئین حقیقة   والا فلم یمتنع وجوده
معه فی زمان اقول منه بحث مدستق فتذکر   ای لا یجب ان یکون وجود العلة
المستقلة مقارنا لعدم المعلول اقول جعل الشارح قوله ولا یجب مقارنته العدم
عطفا علی قوله یجب المعلول لینسحب علیه القید هو قوله وعند وجوده بجمیع جهات
التاثیر فیصیر المعنی عند وجوده بجمیع جهات التاثیر لا یجب مقارنته العدم
ومحصله ما ذکر من ان العلة المستقلة لا یجب مقارنتها لعدم المعلول ویمکن ان
یجعل عطفا علی مجموع المقید والقید فلا ینسحب القید او علی قوله والفاعل مبدا
التاثیر وعلی الوجهین یکون حکم الفاعل لا حکم الفاعل المستقل فلا یرد علیه
ما اورده علیه بقوله وانت خبیر   اذ لا سبیل الی امتناعه اذ لو امتنع
بعد تمامها الی ان ینقضی زمان فوجد لم یکن ما فرضناه علة تامة علة تامة
لتوقف المعلول علی امر آخر کانقضاء الزمان او ما یقارنه   بل یقول
وجوده مقارنا لوجود فاعله ممکن اقول ای بالامکان العام المقید بطرف
الوجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجمیع جهات التاثیر واجب
کما سبق لا یقال من یقول بوجوب تقدم العلة بالزمان لا یسلم امکان
وجود المعلول وقت وجود العلة بل یقول بامتناعه کامتناع وجود المعلول
فی مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد وجد بعدها
بزمان کان وجوده موقوفا علی امر آخر فلم یکن المفروض تمام العلة کما مر
غیر معقول لا مستلزما اه لا لکون المفروض تمام العلة   قلت لعله اراد
بالجواز الامکان العام اقول لی ان یقول مفهوم عبارة المتن عدم وجوب

بقاء المعلول اى استمرار وجوده بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام
المعد حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد
لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا كما المعلولات
الاتية وعند هذا اظهر انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن
صحيحا بل انما استفيد هذا الجواز من ابقاء المعلول بعد المعد اقول فيه
بحث لان قولنا يجوز ابقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تأخر بقاء
المعلول عن المعد كما يجوز عدم تأخره عنه فتستفاد منه جواز انعدام المعد
حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التأخر فذلك اما بالتقدم او المقارنة
والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه لا استفادة هذا المعنى
من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد لان معناه على قياس ما مر يجب تأخر
بقاء المعلول عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتأخر المستلزم لجواز
المقارنة وان اريد انه بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه
فالاستفادة بهذا المعنى منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا
المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقاؤه بعد المعد او وجوب بقاء المعلول
بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجوده لاحتمال ان يبقى المعلول بعد
المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وظاهر ان صاحب
القيل انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء
المعلول بعد المعد لحمله على المعنى الاول ولا استفادة وذلك من وجوبه كما لا يصح
فيما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده ولا يصح في نفسه ويمكن ان يتكلف في

وجه صحته في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني بان غرضه ان استفادة عدم الوجوب
كاستفادته من الجواز ولو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك نعم لو
قيل يجب وجود المعلول ع اقول فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول
بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمقدم لم يقل وان جاز في
المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال
وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما
ثانيا فبعد التنزل من هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد
مطلقا والمقدم لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان وجب لم يصح لا يقال في
دفع الاعتراض معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز بقاء المعلول بعد المعد
فاذا اخذ المعد مطلقا يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فيصير المعنى
انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب وجوده فح لأنا
نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا غبار فيه وهو انه يجوز في
المعد في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد لا يقال المتبادر هو
الاول لانه تم هذا وقد عرفت مقصود القائل وتفصيل المقام زعم
بعضهم ان المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول
ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد
لتحصيل القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم يجب لان الاستعداد
هو القوة التي في القابل انت خبير بانه لا يتصور بعيد تغير الاستعداد وبهذا
المعنى تراخي بين [illegible] نحو عدم اجتماعه مع المعلول لا في عدم اجتماع

يستلزمه وكذا اذا فسر لقرب المادة من قبول المعلول اذ القرب ينعدم بالوصول
ضرورة وان فسر باستحقاق المادة تلك الصورة فلا يتصور النزاع في انعدامه
فتدبر   اذ المطلب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته التامة
عن الشيخ في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته الموجدة
والمبقية كما هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة لحدوثه فاذا
وحدت جد بايجاد العلة لم يبق الاحتياج الى العلة اصلا الا يرى ان الدليل
المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء المعلول بعد زوال العلة
المبقية بعلة اخرى مستقلة او مبقية لا شك في هذا الغرض وانما كلام السيد
قدس سره ههنا في تحقيق توارد العلل المستقلة اذ قد احال الكلام الى ذلك
وقد انتهى نظره الى جواز تعاقب العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتناعه في
المستقلة وفي الاستقلال بتمامه وان لم يتم الشيء   لكنه لو قال بدل قوله
ان انعدم ثم اقول لك ان تقول ان الشيخ نفى جواز بقاء الشيء بعد العلة فاذا
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة
فلم يثبت المدعى فليتامل   واما ان يتوقف على احد بعينه ثم اقول المستدل
انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما ليس
علة مستقلة غير مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم
النقض بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اولا فان يمتنع ان لو علة على احدهما بخصوصها
يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر في التوقف ان لا
يمكن وجود الموقوف الا بسبب الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول

بعد

بعد علته بعلة اخرى من المسائل بل مدار المحصلة ان ما لا يمكن وجود المعلول
بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للتاخر
الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني الاستتباع وامتناع استتباع شيء واحد
لشيئين بعينين على سبيل التعاقب والتبادل ظاهر بين بل يحتاج الى دليل وقد
انتهى نظر المستدل الى ابطال الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم يتم عليه
عنده دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى بعض المناقشات في دليله
والحل منع المقدمة ثم من البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر المشترك
لا يكون التعدد في العلة لان القدر المشترك في الحالين واحد وكل من الفردين
ليس شرطا بل مشتملا على الشرط وذلك ظاهر ثم ان هذا المبحث من امهات المطالب
فلا بد علينا ان نفصل الكلام فيه فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء
علته مطلقا فقد ستعرف بما ذكره من بقاء الاحتياج لبقاء علته التي هي الامكان
وقد فصلناه فيما سبق واما انه هل يجوز ان يبقى بتوارد العلل المتعاقبة
وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث
لو وجد ابتداء اوجد ذلك المعلول الشخصي فالذي يحصل من كلام الشيخ وغيره
من القدماء انه لا يجوز ذلك في العلل الفاعلية وان جاز في الشرائط والالات
فان الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة
شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة والصورة تشتمل اجزاء بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد
بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ويشتمل طبيعة المادة فانها واحدة

بالعدد فنقول انا لا نمنع ان كون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه
لواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا فان الواحد بالنوع مستحفظ لواحد بالعدد
هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا تتم ايجابها الا باحد امور متعاقبة
ايها كانت اتفق ولعل الفرق ان العقل مقتض من ان يكون الفاعل مصدرا
لامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر
ولكن لا منع ان يكون مصدر الامر واحد بالشرايط والالات المتعاقبة فان
العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته وهذا الكلام حكمي مقنع
لطالب الكمال وان لم يفد في تبكيت اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك ينفي جواز
بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة لعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد
زوال شرايط تاثير الموجدة بشرايط اخرى كما في بقاء صورة البيت بعد
زوال شرايط الايجاد بشرايط البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا
ينفي جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصي سواء امكن اجتماعها او لا اول
وما تمسك المتاخرون في جواز الثاني من اصل الخارج والتدوير بالنسبة
الى حركة الشمس فلا يخفى وهنه لتوقفه على كون حركتها التابعة لكلا الاصلين واحدا
شخصيا وهو ممنوع والسند في التعلق بحسب الاصلين [illegible] فان تصوران
لا يكون فيه تعدد وفي اقول الا ترى ان الحكماء معترفون بان المبدا الاول
مختار مع انه لا يصدر منه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون
الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل وتركه بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان
لم يشاء لم يفعل وان استحال [illegible] المقصود

وهو جواز صدور الكثير منه وعدم جوازه كما لا يخفى   وتارة بالحل وهو
ان المصدرية امر اعتباري انتزعي بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري
في ان الاتصاف بهما يجب لنفس الامر يستدعي علة فالاولى ان يقال المصدرية
امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار   بخلاف ما اذا
تعدد المعلول وفي اقول للخصم ان يقول المغاير انما المصدريتان الاعتباريتان
واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر المحقق فلا نم تكثره
بل هو اول المسئلة اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون
واحدا اتفقوا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان
متغايرتان بعد تغاير المصدرية بالمعنى المحقق الذي هو المصدر يكون غير
معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران
وهو ممنوع بل هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى وقدرته وارادته مع اختلاف
مفهوماتها عين ذاته ولم تريدوا به كون المفهوم من كل منها على حقيقته
بل اردتم انه تعالى باعتبار انه مجرد عن المادة ولواحقها عالم وباعتبار
انه مبدا للممكنات قادر وباعتبار انه كاف في التخصيص مريد من غير ان
يستلزم تركبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى
فلا يلزم محذور والمحقق [illegible]   واعترض عليه بانه في سياق
الكلام يقتضي انه منع للمقدمة القائلة بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع
المعلول لا تكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون
تلك الخصوصية مشتركة بينه وبين ساير المعلولات وان اختلفت بذواتها [illegible]

الى ما ليس بمعلول وفيه انه على هذا التقدير ايضا تم المقصود بانضمام باقي الدليل
اذ نقول تلك الخصوصية المشتركة هي المصدر بالحقيقة فيكون موجودة فهذا
المنع لا يفرق هذا المطلب انما يفرق في اثبات التعدد وليس الكلام ههنا فيه
وان جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا تعدد والمعلول فانه يتحقق ح مصدريتان
متغايرتان او حاصله منع متغايرة المصدريتين حينئذ عليه لعدما اقوله وان
سلم ح منه ان المذكور في جواب النقض في قوة المنع اذ الناقض منع مغايرا
المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه فقد فوع بان الواحد ح انما تصف
الواجب تعالى بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى
ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس
في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشي
لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه
قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا بعضها
الى العلة متعدد والعلة لا جله بل مصداقه ان توجد ذات العلة وحتى غيرها وح
لا يستقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله بعد الا
نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لا جلها
لان تحققها بعده فتامل ومن ههنا يتبين انه لا يتوقف للمط على وجود الخصوصية
وتحريره ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول ولا يتحقق ذلك
اذا كان نسبتها اليه والى غيره على السوية بل يلزم ان يكون له اختصاص به
ومن البين ان الشي الواحد من حيثية واحدة لا يكون مختصا بشي وبغيره

فان الاختصاص باحدهما ينافي الاختصاص بالاخر بديهة وبهذا يندفع
الاعتراض بانه يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية
مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره فيصدر عنها تلك
الامور باسرها فان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل
واحد واحد من الاحاد وليست هي وحدها منشأ لتعين صدور المجموع
ولا منشأ لتعين صدور كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية
بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور شي
من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره
من تلك الاجزاء سواء فلا يقتضي شيئا من الخصوصيات بهذا التقرير البرهان
على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ولقائل ان يقول لا نم ان العلة يجب ان
يكون لها مع كل واحد واحد من معلولاتها خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا
وما ذكرتم من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول نم وان
اردتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه فمسلم لكن ذلك يقتضي
ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه
لا ان يكون لها بالقياس الى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس الى
غير ذلك المعلول مطلقا فجاز ان يكون مع كل واحد من المعلولات خصوصية
يترجح بها وجوده على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده
على وجود غيره مطلقا فم بل هو اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور ضروري
فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها

تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحا بلا
مرجح وفيه نظر اذ دعوى البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم
لو صدر عنها البعض لما معه خصوصية او صدر عنها البعض بالة تلك الخصوصية
دون بعض اما لو صدر عنها جميع ما له مع العلة تلك الخصوصية كما فرضنا فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان احاد ما له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له
تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجح
لاحدها على الاخر وقد تلخص من هذا المبحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان
تكون للعلة خصوصية مع كل معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء
كانت تلك الخصوصية موجودة او لا ولا يخفى على الفطن المنصف انه اذا اشترك
الخصوصية بالنسبة الى الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية
كل واحد وهويته التي بها يمتاز من غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا
لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك
بالتامل الصادق وسيجيء تحقيق المقام بوجه آخر والجواب ان
نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ او قل صدور لا آ ليس صدور آ
فهو لا صدور آ حتى اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى
بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر
مفهوم من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من

حينئذ

حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا
تناقض بين قولنا صدر عنه او لم يصدر عنه الا بهما مطلقتان وان قيدت
احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال
وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق
ثم لا يخفى انه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان
ههنا وان اراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد
بعمومها فنقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف
الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ وعند هذا يظهر
انعكاس شيخ الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار استدل في التحصيل على
هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لم يصدر عنه
فان صدر عنه آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب
عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث
وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب
عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج
من حيث يجب صدور ب عنه ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب
واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا في بعينه وسيذكر ما يتعلق بما
ذكرنا سابقا فتذكر ويكون هذه كلها في ثالثة في تلك ان تقول
اذا اعتبر كون المصدر مركبا كما في الصورة الاخيرة يحصل في ثالثة المراتب
اكثر مما ذكر واذا من الجائز حينئذ ان يصدر عن آ ج شيء وعن ب ج شيء آخر

حينئذ

وعن آ ب ج شيء آخر د وعن اب وج شيء آخر هـ وعن ب ج شيء آخر ز
اج وشيء آخر ح وعن اب وشيء آخر ط وعن ب ج ح وشيء آخر ي فهذه تسعة
امور اخرى في المرتبة الثالثة لم يعتبرها مع انه اعتبر الصدور عن مجموع ج ح
في الصورة الاخيرة ثم اذا اعتبر الصدور عن ج بتوسط د وعن ج
بتوسط ح يحصل امران آخران هما ايضا في ثالثة المراتب هذا اذا لم يعتبر
الصدور عن مجموع اب حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان كما ذكره واما
اذا اعتبر ذلك لكان الصادر في المرتبة الثانية ثلثة اشياء ويزيد عدد
الصادر في المرتبة الثالثة على ما ذكرناه وما ذكره ولا يخفى التفصيل على الذكي
الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين وفيه بحث لانه ان اراد
بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بكل واحد بخصوصها ايا فلا نم ان العلة
يجب ان تكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة تامة ولو جدها
المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا يحتاج الى من يعطيه دينارا
فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد
المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره والجواب ان المعلول لما استند
الى ما هو موقوف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور
كافيا في تحققه كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد
في العلة بالحقيقة ومنه يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال
فتأمل   الثاني انه لو توقف على كل فيه بحث لانه لا يلزم حينئذ توقفه على كل
واحد منهما لو قف على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الاخرى

ان

ان الشارح قوله ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس الحكم كذلك
وان اراد توقفه على كل منهما لتوقفه على المجموع ورد عليه بعينه ابطال اللقطة
انا نختار شقا راجحا وهو التوقف على الكل الافرادي بل في المعنى تعدد العلة
المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد
منهما كان مجموعهما مجموعا موقوفا عليه المعلول وحينئذ يحصل المطلوب وهو انه
لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا
لا يقال يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد
في العلة المستقلة كما مر فان قيل قد قرر الشارح فيما سبق خلاف ذلك حيث
منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة جعله
الجواب الحل على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما ستعرف
من انه اذا الحق احدى العلل بعد احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل
ان الشارح على ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون
منشأ التوقف خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشؤه العلة
كما سيجيء   وهذا بخلاف الواحد بالنوع ففي الاولى ان يقال كما في الشرح
القديم فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين المختلفتين بالنوع عليه لان
هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع
والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة
الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل في بيانه لان مقتضى
الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف فيلزم ان الواحد لا يصدر عنه الا

الواحد وانت خبير بانه لا يتم المط بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد
الحقيقي الذي لا كثرة فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد
بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها من غير مداخلة الاعتبارات
المختلفة والحقائق شيئا فلا تقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف
في العلة واما حيث اشتمالها على الجنس والفصل وجواز اقتضائه باعتبار
كل منهما امرا مخالفا بالنوع لما تقتضيه باعتبار الاخرى فخارج عما نحن فيه اذ
لا يكون العلة واحدة بالنوع بل يكون علة كل واحد منهما مخالفة بالماهية للعلة
الاخرى ضرورة اختلاف طبيعتي الجنس والفصل وعدم دخول احديهما في الاخرى لا يقال
اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له
بالنوع لتعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس
والفصل وهو نوع واحد علة لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس والفصل
شرط وعلة الثاني بالعكس فالعلتان فيهما مختلفتان بالنوع وكذا حديث
اقتضاء النوع باعتبار المشخصات المختلفة للانواع المختلفة لان تلك المشخصات
ان اختلفت بالنوع فظ وان اتفقت فلا بد من الانتهاء الى مشخصات مختلفة
بالحقيقة اذ لو لم يكن في احدها صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الامتياز قطعا
فلا بد ان ينتهي الى امور مختلفة في كلا الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين
مسلوب عن الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع
من حيث وحدتها النوعية من حيث وحدتها النوعية من غير مداخلة الوجوه
اختلاف الحقيقة لا يقال ربما يكون الامر المشخص امرا متشخصا لذاته لا يكون

له ماهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير يكون خارجا ايضا عما نحن فيه
لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية
بعينها او مع امر آخر وان لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الامر تحت
نوع نعم يمكن ان يقال كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة
النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع كذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع
من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايضا ووجهه
انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبائع النوعية فلا محذور في اجتماع الاستقلال
والاستغناء حينئذ فتامل واعلم انه ذكر الشيخ في الالهيات الشفاء في فصل
ترتيب العقول والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول كثرة
متفقة بالنوع لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت
مختلفة الحقائق كان ما تقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما تقتضيه الاول
في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت
متفقة الحقائق فبماذا اختلفت وتكثرت ولا انقسام هناك انتهى
وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع وهو خلاف
ما ذكره المص من استلزام العكس في الوحدة النوعية اقول ان المعلول
الشخصي ح اذا او ان كفى في وقوع الدوام المحيب كما ذكرنا سالفا لا يتم في
المدعى لو لساني الا العقول ان ادوم في لا احتياج بمجرد الاستغناء المصحح للغنا
فلا يلزم منه الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه الى ما لا يمكن حينئذ وجوده بدونه

لنا في استغنائه عنه وان اردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده
بدون المحتاج اليه فلا نسلم ان العلة بمعنى احتياج المعلول الى انفسها
وقت وجوده بل المعلول بان يحاذيه مقتضى ذاته من الاحتياج الى علة
ما والفاعل لوحدة من غير ان يحيله محتاجا الى خصوصية ذاتها كما مر في مثال
الفقير والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه
لكن تعيين خصوص العلة ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصية او كل
امر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة مناسبة مناسبة مخصوصة حتى لو فرض
اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كان العلة بالحقيقة احد تلك العلل
لا خصوصية كل منهما ومن ثم يظهر انه لا يجوز تعدد العلة المستقلة اصلا وكانا قد
فصلنا بعض الكلام في ذلك سابقا ثم انه سيأتي انه لو قيل في اثبات المدعى لو
تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى في اثبات المط ولم يتوجه تلك
المناقشات وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شيء لو لم يتعلق
به ذلك التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت
ذلك التحصيل والعلة الاخرى لاخراج تعدد العلل عن سبيل التعاقب والاول
وذلك لازم على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل
في مرتبة توارد العلتين المستقلتين بل لما لا يكون بينهما فرق فلا يتمس
الاستدلال به عليه على التقدير كونه نظريا والاحسن الاستدلال به عليه على التقدير كونه
بديهيا فتامل ... وايضا من المعقولات الثانية في التقرير على ما يعلم من
كلام الشارح في نظاير بيان ان المعقولات الثانية ما يعرض الوجود الذهني فقط

لا يكون وصفا للموجود الذهني لا يكون منشأ للوجود ونظايره كالعلية
والمعلولية ليست اوصافا للموجود الذهني فان الموجود في الخارج ليس هو
الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية من حيث هي وكذا الموصوف بالعلية
الموجود الخارجي مثلا ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية الموجودة
في الخارج ان اخذت العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذت
بمعنى كونها بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية
من حيث هي فلذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه
حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهني مبدأ الموصوف بالمعقولات الثانية
حتى يكون موضوعها الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر
في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العروض على ما سيتضح
تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب وجودها في الخارج لا يمتاز عن الوجود في
الخارج بل هي عينه بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا
الوجود وانما يمتاز عنه في الذهن فقط على الوجه الذي سبق فيكون عارضا
وههنا بحث الكلام في العلية والمعلولية ولا شك انه لو اريد بها ترتب الاثر الخارجي
عليه بالفعل ومقابله فهما من اللواحق الخارجية ضرورة ان منشأ الاثار الخارجية
انما هو الوجود الخارجي اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد شيئا وما لم يوجد لم يتصف
بعد وجوده الخارجي بشيء وان اريد بها كونها بحيث لو وجد في الخارج
لا يستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية
فلا بد ان يكون من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالخارج والذهن

وان اخذ اعلا وجه لايحقق في الموجود الخارجي مثل ان يوخذ في العلية كونها بحيث
يحتمل وجود المعلول موجودا وعدمه بعيدهما و في المعلولية بالتلازم هذا المعنى
والمضاف كانا من اللواحق الذهنية والامر في مثل ذلك هين هذا ويحتمل ان المص
تسامح في بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية لانه
ربما يجعل الشي من المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية ويحط الفائدة
فيه عدم كونه من اللواحق الخارجية كما يشهد به من تتبع   فالاولى ان يقال
اي على تقدير الاستدلال اذ في التبيه لبلا شانا ما ذهب اليه من البداهة
لان المعلول المعين لايستلزم علة معينة ان اراد ان استلزام المعلوم المعين
للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد علل الشي الواحد على سبيل البدل
تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه يستلزم
علة معينة وان اراد انه لاشي من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة
اقول فيه بحث لانه جاز ان من البين انه لايمكن ان يكون للشي الواحد
الى آخر ... متنافيان وان علل بجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين
وان استندا علتين مختلفتين في اختلاف الجهة التي هي منشا النسبتين
به لانه يرفع المحذور بل لابد من اختلاف في احد الطرفين ومع نظر انه في الدور
ان اراد بالافتقار في الدليل الرضي لم لا يختار قسما ثالثا وهو ان المراد
به نفس المعلولية فكانه قال كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر المعلول
الواحد فيلزم معلولية كل منهما لنفسه بوجه اي في المعلولية بلا تغير الا من كان
... في مثل ذلك في التقرير الاجل الثاني في لفظ الامام انه يتغير ... قوله العلة متقدم

على المعلول لغوا منزلة ان العلة علة للمعلول وكذا قوله فلو كان الشي علة لنفسه
لكان متقدما على علة المتقدمة عليه منزلة قولنا لو كان الشي علة للعلة لكان
علة للعلة التي هي علة له وهو لغو كالاكتفا   وهذا المعنى فقال اليه بالنسبة الى
في فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى الصحيح لترتب المعلول على العلة بالفاء بعض الترتب
الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح لترتبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله
هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا
عليه ولا قوله وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا
بل هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر وان اراد
به القدر المشترك من العلية والمعلولية لم يصح قوله يقال له بالنسبة الى العلة
كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم والتاخر متنافيان
للعلية والمعلولية معلولان لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر
الزايد الذي هو الترتب حتى يندفع الشبهة الناشية من الاتحاد ولا يقال مدار
التلفظ على ان الثاني الذي يدعي بطلانه هو تقدم الشي على نفسه او على الشي
لا تقدم الشي على علته حتى يقال انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية
لانا نقول فيبقى في اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء اولا
ودخل له في التطويل كيف وان يقال لو كان الشي علة لنفسه لزم كونه علة لعلته ولا
دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يقال
... ولا ... لان العلة القريبة لا توجد بدون البعيدة والالم يوجد
... العلة البعيدة ... لم يوجد ... بهذا الفرد لم يكن كما في

يتحقق المعلول بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها وجدها وفاقا ولا يصح
في كون المحتاج اليه في المحتاج الى الشيء محتاجا اليه وكذلك الشيء بحسب الواقع وفرض
كفايتها على التقدير وجودها بدونها فلا يصح سند المنتهى اقول منع تجويز
سلسلة آحاد هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما قررناه فلا
ورود له وذلك موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
بحسب وجوده وجوبه لا يصح القول بان في سلسلة الممكنات لا الى نهاية
لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا
لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه عدم ما هو واجب
بغيره لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض لان كل واحد من
احادها يمكن انتفاؤها في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع
وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده
والسر في ذلك ان الواجب بالغير انما يمتنع عدمه على التقدير وجود علته لا مطلقا
البتة فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم يثبت في سلسلة العلية الى الواجب بالذات
لم يلزم محال اصلا ولا كذا انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان
قلت لكن الواجب بالغير ممتنع العدم مطلقا انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب
بالغير ايضا لان كل واحد منها يمكن العدم لا يمكن عدمه في ضمن عدم الجميع
فلا يجب وجوده واما المستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته
لا مطلقا ... [illegible]
... [illegible]

انه على هذا التقدير ليس بحسب الواقع ولا متعلقا ومن هنا دخل ما تقوله انها
من خواص الكم المتناهي وان يكون عرضه انهما مع كونهما متساويين يقع كل
من احدهما بازاء واحد من الاخرى تعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة
في الانحصار اولا وفي عدم امكان زيادة الاحاد مع التفاوت ثانيا
وان النقص يلزمها الانقطاع اي على تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا
مرد ان هذه الدعوى تكفي المقدمات السابقة في اثبات التناهي اللهم اذا
لاحظ العقل كل واحد لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد مفصلة
بل يكفي فيه ملاحظتها اجمالا بان يعرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على
ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا لا يقال على
تقدير الترتيب والوجود يكون الاحاد واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع
قطع النظر عن تطبيق العقل لانا نقول ان معنى وقوع بعضها بازاء بعض في
الخارج ان كان المراد ان بعضها منسوب الى بعض بحسب الترتيب في الخارج فذلك لا
يحقق الفرق اذ الكلام في انه هل يكون ذلك الترتيب يحقق التطبيق العقلي
نفس هذا الترتيب ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان الانطباق حاصل هناك
في الخارج وان كان المراد ان بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك
كيف لا والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منها وبين ما يتقدم عليه
وهو ظ والحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين
لجواز ان يكون ... [illegible]
... [illegible]

من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة وتفصيله ان السلسلتين
المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي
فاذا طبقنا بينهما في صورة الترتيب ينتقل الزيادة منه الى ذلك الطرف الى
الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كل واحد من
الآحاد بازاء ما يقابلها بمرتبة مثلا فلا يبقى في الوسط زيادة لاحديهما على
الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن في الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع
فرضها اولا وان لم يترتب الآحاد ويجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط
اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة
الاولى فاعرفه فانه دقيق والطريقة سالك لطايره من خواص هذا التعليق
واما على التقدير عدم الاجتماع فالامتداد لا يتم وسنزيد عليك تقريرا في
اثبات حدوث العالم   اقول وقوع كل واحد آه فيه نظر لان للخصم ان
يمنع امكان وقوع كل واحد من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة
وسنده ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فموقوف على وجودها فيه
مفصلة وان كان في الخارج فموقوف على الترتيب ولا يجدي القدح في السند
بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع آحاد كثيرة
من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل
واحد منها بازاء واحد من الاخرى للاولوية والجواز العقلي الذي هو الاحتمال
فان فرضنا وقع برهان الدليل في هذه الصورة يمنع بعض مقدماته فهو ههنا
يمنع كيفية احتمال الالا وقوع ولا يكفي احتمال الوقوع في اجراء الدليل بل انما

ثم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت الامور الغير المترتبة بحيث
لا يمكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء واحد من الاخرى لكن ذلك
محال الى آخر الدليل والخصم يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل
بما اسلفناه من ان شرح كون زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر
الخلف كما عرفناه بحمد الله   والا يلزم ان ينطبق معلول في هذه السلسلة
غير متناهية وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها واما كيف لا يلزم
سلسلة العلل لواحدة من تلك الجهة مع ان السلسلة المعلولات قد زادت
في هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذي لم يؤخذ في السلسلة لانه لم
يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم يرد سلسلة العلل بواحدة في ذلك الطرف
لم يكن الصنفان متساويين في العدد ويكون هناك معلولية بلا علية
تقابلها وهو باطل بالضرورة اقول لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل
اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان
التضايف الذي يأتي بعد ذلك والذي يمكن ان يقال في توجيه هذا الدليل
ان العقل يحكم بان لكل جملة حكما في عليتها ومعلوليتها بهذا الوجه لانها
لما مرتبة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية
اذ العلل والمعلولات المتناهية بهذا الوجه يحتاج الى خارج متقدم اذ لو لم
يحتج الى خارج كانت من [illegible] علل ومعلولات وفات السبق الذي هو
مقتضى العلية فهذا الحكم [illegible] الى العقل [illegible] فان العقل اذا لاحظ
[illegible] اجمالا ان [illegible] بالسلسلة [illegible] علية [illegible] ومعلوليتها [illegible]

شئ من تلك العليات مكافئة للمعلولات التي انطبقت عليها فرجا جزم بانتهائها
الى علة مكافئة والشبهة انما نشأت من طلب التفصيل في الحكم الكلي الذي جزم
به العقل اجمالا ونظير هذا ان يقال ان العقل يحكم بان الموجود مستقدم على الموجود
من غير التفصيل بين موجود نفسه وغيره ثم يثبت بيان ان الماهية لا يكون علة لوجودها
وكذا ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الابعاد المترايدة يجتمع في بعد
واحد فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها في بعد فلزم ان
يكون البعد المشتمل عليها لا متناهيا محصورا بين الحاصرين فان مثل ذلك جاز
فيما ذكرناه ونظايره التي لا يكاد تنضبط وقد قرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان
بان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان
معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير
النهاية لكان سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اولا واحد من احادها
الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة لكل الطرف المفروض واما
انها معلولة فلانها متعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لابد ان يكون معلولا
فلما ثبت ان سلسلة العلل معلول وعلة وثبت ان ما هو معلول وعلة وسط
فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف والمنوع
هذا كلامه ويرد عليه ان كل من احاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى
طرفين بهما واحدان من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية الطرفين احدث
منها وليس كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم الكل الافرادي قد يخالف
حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله طرف اعني كل واحد وكل قطعة متناهية

وما لا طرف له فليس بوسط اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الاحاد باسرها
وهذه الشبهة نظير ما يرد على ساير البراهين مثل ما ذكرنا هناك
وهو ههنا ان يقال العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين
القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الافرادي وان جاز ان يخالف
حكم الكلي لكن قد يحكم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد وهذه المادة منها
فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كل واحد منها علة ومعلول لكان
المجموع وسطا من غير طرف والشبهة انما نشأت من وضع وجود السلسلة
المفروضة او تجويز وجودها وفي انما لا يحكم العقل بان مجموع الاوساط اوساط
بناء على ان السلسلة المفروضة على التقدير وجودها منافي تلك المقدمة واما اذا
عرضت المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في النظاير التي
مرت والشأن في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح فيه حل الا بادراك الجد لكن
وفقني الله على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الافضال
فلا احل من ان توجه ذلك الخارج في فان قلت يجوز ان يكون الخارج موجدا
لكل واحد من اجزاء السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك الواحد ويكون
ترتب الاحاد باعتبار الشرطية والالية لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول ولا انقطاع السلسلة ولا اندفع ذلك
بان يقال الكلام في الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية لانه قد يمنع وقوع
هذا الترتب في الممكنات الغير المتناهية او يجوز ان يكون ترتبها بوجه آخر وكما
يكون فاعل كل منها امرا واحدا بشرط الاحد السابق او بما حصل قبله

الدليل ان فاعل الممكن اما الواجب سوالنا او الممكن وح ينقل الكلام اليه حتى
يدور او يتسلسل وتسوق الكلام ح وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا او الكلام
على التقدير ترتيبهما باعتبار الفاعلية   وان وجدت لزم تخلف المعلول ح
اذ المراد العلة المستقلة ما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف
تاثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف المعلول عنها وح يمكن اختيار هذا الشق
وهو ان المراد انها مستقلة علة مستقلة لكل جزء ومن هنا يعلم انه لو اريد الفاعل
بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر فان الفاعل الحقيقي بالنسبة الى المركب الذي
جميع اجزائه ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه واطلاق فاعل ذلك المركب على
فاعل بعض اجزائه اصطلاح مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ وبل
المراد هو من الفاعل المستقل هذا المعنى عند دفع المعارضة المذكورة نعم على
الشيخ ان يقال لا نم ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون له علة
يكون هي بعينها مؤثرة في كل واحد من اجزائه بل انما يجب ان يكون لكل واحد
من اجزائه علة مؤثرة وربما كان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع ولا يكون علة
بعينها مؤثرة في كل جزء وح نقول علة مجموع الاحاد فوق المعلول الاخر
الى غير النهاية وتسوق الكلام اليه وعلى   وعلى اصل الدليل ح لا يخفى
على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك
الممكنات الكثيرة تحتاج الى علل متكثرة وان كل واحد من الاحاد ومنا
للسلسلة بامرها كثيرة والسلسلة بجملتها كثيرة ح حقيقة ويجد فيه داخل
فيها وليس كل واحد من الاحاد وكذلك ... متصرة الى علة هي مجموع علل

الاحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك
بين لا سترة فيه ثم يرد ان مجموع الاحاد هو بعينه ما قبل المعلول الاخر
الى غير النهاية فان السلسلة المبتداة مما قبله بلا واسطة علة للمعلول الاخر
والسلسلة المبتداة مما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير و
بكذا فجميع علل تلك السلاسل التي يشملها عليها السلسلة المبتداة
مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد   قوله انما يمكن
مجرد عبارة ح انت تعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك يفتقر
الممكنات الى علل وح يصح الترديد في ان علل تلك الممكنات هي بعينها
نفس الممكنات المعلولة او داخل فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان ذلك
الترديد مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا في كلام
القائل الذي اعترض عليه ما يوهم ذلك قوله وما يقال من ان وجودات
الاحاد ح بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان مغايرة الجميع لكل واحد
من الاحاد بديهية كما سبق قوله فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان ح
لان المراد بالمؤثر في قوله لان المؤثر في المجموع هو المؤثر المستقل على
ما سبق والنظم الطبيعي يقتضي تقديم اثبات المؤثر المستقل على ابطال
كونه جزءا او عينه   فالاولى اعني ح هذا المنفصلة مع بل الجملة التي
بقدر عدة الالوف متكثرة في جميع السلسلة فاذا اخذ جزء من اجزاء
السلسلة ... ثم اخذ جزء اخر ... وهكذا
الى غير النهاية يكون ... من الاحاد ... عدة الالوف ولا يلزم

من وجوده ما ذكر وقوع هذه الجملة في احد الطرفين فان قلت لمطلق عدة
الالوف على الاحاد ليظهر استقلال الزيادة الى جانب الاثنا هي فلكان
رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتامل وليس المراد ههنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية اي الفاعلية الموجبة لا مطلق الفاعلية انت خبير بان سياق
كلام الشارح يقتضي ان مقصوده مما ذكره من قوله فالفاعل مبدا التاثير
الى ههنا بيان احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها في غير العلة الفاعلية
بحكم سريان الدليل فتدبر وكما في المتن سيان في الظاهر ان مقصود
الشارح ان نسبتي العلية والمعلولية متكافيتان في جانبي الوجود والعدم بمعنى
ان كل ما هو علة لشيء فوجوده علة لوجود المعلول وعدمه لعدمه وكذا ما هو
معلول الشيء وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها وتحقق العلية و
المعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما فان ذلك لا يستلزم ان يكون الحال
في خصوصية العلية كذلك ولا يرد عليه ما اورده الشارح على توجيهه وقول الشارح
بعد ذلك والتامل في الطرفين واحد بيان كون العلة الفاعلية الموجودة
فاعلا لوجود المعلول والمعدومة فاعلة لعدمه ودفع لتوهم من زعم ان العدم
ليس اثر الفاعل وانه مستغن عن الفاعل لانه مستمر من الازل وقطع الفاعل
استمراره بالايجاد فلا تكرار لا يقال وجود المعد علة لوجود المعلول وعدمه
ليس علة لعدمه لانا نقول كما ان وجوده السابق عليه علة لوجوده كذلك
عدم وجوده السابق علة لعدمه اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجود
لا يخفى انه بعد تسليم ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول يلزم

في

في هذه الصورة ان يكون عدم الواجب تعالى عن ذلك علة لامر وجودي
وكون عدمه امرا محالا لا ينافي عليته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه
وعدمه علة لعدمه لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا
بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدمه علة لامر وجودي
والتالي باطل فالمقدم مثله لا يقال عدمه حينئذ محال اذ يستلزم محالا وهو
عليته لامر وجودي لانا نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة
لامر عدمي فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا
اللازم محال سواء كان ذلك العدم محالا او لا فالمفروض المذكور محال فهم
مردود بانه يجوز ان لا يكون تاثير البين ان الامكان علة الاحتياج
والاحتياج نسبة تقتضي محتاجا اليه فلكل ممكن امر يحتاج اليه سواء وجد
ولم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا لزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن
موجودا فلا فلكل ممكن علة بحسب نفس الامر متى كانت تلك العلة او ممكنا
موجودا او معدوما فالملكة المذكورة تكون معلولا لامر موجود لكونها امرا
وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض كون امر
وجودي آخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجوب
علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي
وهذا اللازم ... ما ذكرنا ولا يتوجه الشك الذي ذكره الشارح بعد ... الكلام
ههنا في بطلان التالي بتبادر على ما يقال ان توارد العلل المستقلة على
البدلية غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة وعدم الواجب ممتنع

في

فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي ولا يلزم التوارد
على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا
يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي ويندفع بانه على تقدير
تحقق الامر المفروض علة للامر العدمي لا يخ اما ان يوجد الوجودي الذي
هو علة الملكة اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني
اجتماع علتين مستقلتين لا يقال لا نم لزوم اجتماع النقيضين على تقدير
الاول لجواز ان يتخلف احدهما لفقدان شرط لانا نقول التردد في العلتين
المجتمعين بشرايط التاثير فانا نقول على التقدير تحقق الوجودي المفروض
علة للامر العدمي مع جميع شرايط التاثير اما ان يوجد الوجودي الذي هو
علة الملكة مع جميع شرايط التاثير ايضا اولا ونسوق الكلام الى اخره ويمكن
لجواز ان يكون وجوده ح انت خبير بان ح لا يكون العلة الفاعلية
لتلك الملكة موجودة بشرايط التاثير فيكون علة العدم انتفاء الفاعل
من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك ان مراد من
يقول بهذا التوجيه ان انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول
بذاته او استدل على هذا المط بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف
في عدمها سواء وجد للامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في عدمها
او لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته وايضا اذا لم يختلف
حال الشيء وجودا او عدما بوجود آخر وعدمه لم يكن الاخر علة قطعا لم
[illegible] الشبهات [illegible] القابلية اما عبارة

عن كون الشي مهيا لقبول الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما
عبارة عن كون الشي جائز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان
الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرايطها وارتفاع الموانع عنها لا يقتضي
حصول الاثر بالفعل بل جوازه واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها تحقق
شرايط التاثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التاثير بالفعل فعلم
ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية لا يجب وجود المقبول
بل يصير به مهيا له او يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف
بالتاثير بالفعل فانحل الشبهة وكان منشاؤها عدم الفرق بين القابل
بين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة هو المقبول لا القابلية فنقول
فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة واقول القابلية والفاعلية
امران مختلفان لاختلاف لوازمهما فلا يكونان من جهة واحدة فلابد لهما من
جهتين سابقتين عليهما وبه يتم المط وفيه نظر لانا لا نم ان الظاهر انه
اراد انه ليس ماهية مقتضية لعلية شخص آخر مطلقا بحيث يكون المخصوص مستندا
الى الخصوص ويكون مقتضى الماهية ان يكون علة لشخص آخر وح كل فرد منها
علة لشخص آخر يناسب خصوصه فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكره بلا ريبة وليس
مراده كون الماهية مقتضية لعلية شخص آخر معين حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم
ح كون كل فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذلك
هو الذي يجب الاتيان اليه كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول علة
لنفسه وفيه نظر لان معنى العقد ح انت خبير بان هذا كلام المتقي كونه

الشخص من العنصريات علة لشخص اخر بسبب ما هيه فقد نسب العلية والمعلولية
الى الشخص وجعل الماهية منشا لتلك العلية وح يظهر معنى احتياج المعلول
واستغناؤه من خصوصية فرد فرد ويرد عليه وعلى الدليل ان يمكن
ان يقال مراد الشيخ انه ليس الشخص من العناصر لما بينهما المشتركة منه ومن
ساير الافراد علة لشخص اخر وهذا الحكم يعم الشاركات الجنسية والنوعية ولا
يتوقف على تساوي اشخاص العناصر في الماهية النوعية فتدبر لان التصور
لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على نسبة لظلا ن مرجح ممتاز
في التحصيل ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره من راي كلي وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور
الجزئي مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل الصادر عنا وليس افعالنا
ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا على تقدير التسليم اذا جوزتم صدور
الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر من راي كلي منحصر فيه وان
لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرضي المنحصر
فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني فلا بد لذلك
من بيان واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوة شاعرة جسمانية يحصل بها الادراك
الجزئي هو مبدا الحركة الشخصية متمسكين بان الراي الكلي لا ينبعث عنه خصوص
جزئي ويرد عليه النقض المذكور وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية
امر قاره والنقطة الغاره ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يصدر امر غير
قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر

ودل عن مغايرة للشوق حيث لم يعرف الشوق الذي هو جنس الشهوة و
الغضب وحكم بان الشهوة مفقودة في الدواء البشع وقال الاستاد
المحقق قدس سره في اوايل حواشي شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدورة
للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة
وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كالفذات المحرمة عند الزاهد وقد
يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قد لوا اراد
المعاصي مما لو اخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة لو اخذ
عليها دون النفرة انتهى وكلام الشيخ مبني على هذا التغير واعلم ان مغايرة
الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف فان شدة الشوق فتصير
اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار في هذا المقام بحث نفيس حررنا في شرح
الهياكل فليرجع اليه في القول بان مبادي الافعال الاختيارية على ما لا
يخفى ان مثل ذلك انما يلائم المقامات الخطابية دون المباحث الحكمية على
ان دعوى الاغلبية في حيز المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختياري
كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي غير المقدور فيرد عليه ان شيئا
من الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل الشعور والتصديق بالغاية
وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن عنه مانع يترتب
عليه الميل التام المودي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى
بالارادة اختياريا لاحتيج الى ارادة اخرى ويتسلسل لا يقال العمل الاختياري
قد يترتب على الشوق دون الارادة وعلى ما ذكره الشيخ من ان القول انما هو لها

اربعة بناء على الغالب لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى شوق
ونحن نعلم بالوجدان انتفاءه اذ لا نجد فينا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة
بل لا نتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انما نشتاق الى الفعل المقصور الصادق
بغاية كما نشهد به الوجدان وان اريد بها الميل التابع للروية فيكون وصف
بالاختياري باعتبار ان مبداه وهو الروية اختيارا فنوجه عليه ان الافعال
الصادرة من الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقد الروية فيها او
الافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو عنه كما اعترف به بل نقول الافعال
التابعة للشوق الغريزي اكثرها خالية عن المصلحة العقلية والشرعية والافعال
التابعة للعقل اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي فهي تابعة للارادة
بدونه فاكثر الافعال الاختيارية مترتبة اما على الشوق بدون الارادة
على هذا التفسير او بالعكس فبناؤها في الاغلب عليه لا اربعة كما ذكره لا لقائل
لم نفسر الشارح الارادة بما فسره السيد قدس سره فلعل الارادة عنده
هو الاجماع الذي هو الفعل سواء ترتب على الروية اولا والشوق يكون له
تفسره بما ذكره السابق وح يظهران الغالب ترتب الفعل على كليهما لان
الارادة لازمة في كل فعل اختياري والشوق موجود في اكثرها بناء على ان
الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثر من الافعال المخالفة لها لانا نقول
هذه الاكثرية مم فان الافعال العادية والشرعية اكثرها مخالف لمقتضى
الشوق الغريزي والافعال التي هي مقتضى الشوق الغريزي ايضا اكثرها
يقصد بها وجه حسن يكون مخالف لمقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرها

فانها في الاغلب يراعى فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى
الشوق الغريزي كما يشهد به الاستقراء وبالجملة لا يثبت كون الافعال
التي هي شوقية بحسب الغريزة اكثر ما ليست بشوقية بيان ذلك
ان التحرك على مسافة ذات اجزاء بحيث اولا لو توقف للارادة الكلية على
تخيل المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك
كل المسافة لا على سبيل التعقل ولا على سبيل التخييل لجواز ان يدرك
اولا جزء منها فيقطعه ثم جزء آخر وهكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ لا
يكون في كل قصد ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المقصودة وبذلك
يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة
المتعلقة بها ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادة الجزئية
التابعة لها ثم الشارح ان كان دفعه فيه آه في هذا الترديد خلل لان
المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالبحث لا يحتمله لان الكلام في
العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينه وبين الشق
الثاني اذ تلك المعية لازمة على التقدير الثاني ايضا مع ذهوله عن
الحدود الواقعة آه لا يخفى لمن راجع وجدانه ان المتحرك بالاختيار يدرك
اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا غشيه الظلمة فلم يدرك الطريق
وقف عن السير فكما ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الادراك
مستمرة على هذا النهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم الحدود
التي هو فرض فيها او تحرك الاجسام المتصل يستدعي ادراكا واحدا مستمرا

على سبيل التدريج ثم اذا انتهت الحركات كما في المحفوظات المتعاقبة كان
هناك تصورات متعددة ولسانات متعددة ولكن لما كان مصار تلك
التصورات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تمهل فربما اشتبه الامر
فتوهم انه لم يدركها اذ حتى ادراكها ومن البين ان الادراك لشيء وان
ادى الى ادراك شيء آخر والحفاظ ذلك الادراك لشيء آخر فكيف
عنها تحمل المسافات الخ وانت خبير بان الامر الغير القار لا تقتضيه الامر العار
الا بانضمام امر غير قار كما سبق والحركة التوسطية وان كانت امرا قارا
مستمرا من مبدا المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسب الى الحدود
المفروضة في المسافة على سبيل التعاقب التي فهي وان كانت قارة بحسب
الذات فهي غير قارة بحسب العارض نحوه والكلام في ان العارض الغير القار
لا يمكن استناده الى القار بانفراده بدون انضمام غير قار قال الشيخ
في الهيات الشفاء في فصل بيان المحرك القريب للسماوات والقول انه لا يجوز
ان يكون سبب الحركة القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات
ابدا وكانا قد اشرنا الى جملة ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول
المتقدمة واوضحنا ان الحركة معنى متجدد السبب وكل شطر منه مختص بسبب
فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان
عن معنى ثابت فبسبب يجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت
الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيها فيحدث قرب وبعد من النهاية
المطلوبة وكل حركة تتقدم منها فتقدم في قربها من النهاية ولولا ذلك التجدد

لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما ثابت لا يكون عنه الا ثابت
واما اذا كانت عن ارادة فيجب ان يكون ارادة متجددة جزئية فان الارادة
الكلية نسبتها الى كل شطر نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين بها هذه الحركة دون
هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان
كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة ما قبلها او ما بعدها معدومة كان
المعدوم موجبا لموجود والمعدوم لا يكون موجبا لموجود وان كان
قد يكون الاعدام علة الاعدام وان كانت العلية لامور متجددة فالسؤال
في تجددها ثابت وان كانت تجددا طبيعيا لزم الخ الذي قد بيناه وان
كان اراديا يتبدل بحسب التصورات متجددة فهو ما يثبت الذي نريده ثم اورد
على نفسه انه لم لا يجوز ان يكون الامر المتجدد هو الارادة العقلية المنتقلة
اذ يمكن ان ينتقل العقل النفس من معقول الى آخر فيجوز ان يتجدد الحركة
حاصلة بتجدد الارادات العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجددة فاجاب بما
ان الارادة الكلية وان كانت على سبيل التجدد فهي متعلقة بطبيعة مشتركة
ونسبتها الى جميع تلك الحركة على سواء فلا يصدر عنها شيء منها لان
العلية لا بد ان يكون لها خصوصية بالنسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيره
فاذا انتفى الخصوصية لم يتحقق العلية وبين ذلك بان الحدود المفروضة
في الحركة المستديرة متحدة بالنوع ولا يتعلق الارادة العقلية بخصوص الحركة
من احد الى آخر اذ قال لا يجوز عن شيء ثم اورد فذلك يتجول المسافة
باسرها اجمالا غير متجددة كما في حدود الحركة المستديرة لتجدد النسب كما

بسق الجسم الا ان يقال مراده تحصيل المسافة اجمالا على وجه البساطة كما يحصل الخط المستقيم من القطرة النازلة كذلك وبكون المراد بالاجمال عدم تحصيل قطعة قطعة بصورة متميزة بل ان يكون هناك هناك حركة نفسانية في تحصيل الشيء بالاسر فيحصل تلك المسافة على سبيل التدريج ومع كون كلاما محققا راجعا الى ما استفدناه لكن يبقى الكلام في استناد تلك الحركة التحصيلية اذ لا يمكن ان يستند الى امر ثابت لما مر فيلزم استنادها الى متجدد آخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلية اذ لا يمكن استناد شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان لاستلزامه الدور واجاب الشيخ عنه في شرح الاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادة في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل وفيه لان الارادة تكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجب لم يجب تحريك الجسم اليه فاذا وجدت امتنع ان يكون الجسم حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر راجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هو الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريده جميع تلك الارادات متجددة غير باقية بل يعرض لكل وصول الى حد سببا للوجود ارادة متجددة ومع ذلك الوصول وجود ذلك ارادة سببا

لوصول متاخر عنها فيتم الارادات والحركات استمرار شيء غير قار بل على سبيل التصرم والتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها انتهى كلامه اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود ممنوع لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجوده تقدما ذاتيا لا زمانيا كما في ارادة الواجب تعالى بالتقديم على مذهبهم وليس قوله فاذن تاخر كونه في الحد الخ ما يدفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان واحد في مكانين لا يستلزم عدم ارادة الحصول في مكان مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل مكان مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج في الجواب ظ دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يحتاج في تقدم الارادة على الكون في الحد المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال الارادة فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم بقاء الارادة حال الوصول ولا يتوقف المط عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة معدة للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين ومع تكون السلسلتين متساويتين في العلية والمعلولية فلا يتحقق الاحتياج الى متجدد خارج عنهما ولا يكون احدهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل يكون علتيهما ومعلوليتهما بحسب اجزائهما الغير منه وان ما ذكره الحكيم ان يقال

فكل سابق من الحركة علة معدة للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين
من غير استناد الى مجرد خارج وهو مستلزم لان الحركة الارادية لا بد من
استنادها الى الارادة ثم الارادة الكلية لا تكفي كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية
مستمرة على سبيل التعاقب ثم تقدم الاجزاء المفروضة في الارادات لا
يمكن استنادها الى النفس لعين ما ذكر فان قلت يشكل امر الحركات التي
لا بداية لها كالحركات الارادية والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها
لا يكون مسبوقا بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين الارادات والحركات
قلت الحركة وان كانت متناهية من المبدأ اوليس لها جزء اول فانها منقسمة
الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المستندة كذلك يستند كل جزء
منها الى جزء من الارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند
الى جزء من الحركة سابقة عليه فان الساكن في مكان مثلا يتصور اه لا مكان
آخر ويعتقد في الكون فيه فائدة كلتا وصديق مثلا فيريد الكون فيه فيحصل
المسافة التي بينهما حصولا تدريجيا بحسب ارادة متجددة تدريجية فيستمر الارادة
في الحركات فكل جزء من الحركة موجودا ومفروض مستند الى كل جزء موجود
ومفروض من الارادة سابقا عليه وكذا كل جزء من الارادة مستندا
الى جزء من الحركة سابق عليه اما الحركة الطبيعية القسرية فتجددها بسبب تجدد
مراتب الميل كما سبق من الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزءا من المسافة تجدد
له مرتبة من الميل اما اقوى من المرتبة السابقة او اضعف منها فان الميل الطبيعي
يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي والميل القسري يشتد شيئا فشيئا الى انه

يبلغ غايته ثم ياخذ في النقص الى ان يفنى فكل جزء من الحركة يستند الى جزء
من المسافة واو صل الجسم الى الحد الذي هو نهايته وذلك الجزء من الحركة
انتهى وذلك الجزء من الميل وحده وميل آخر اشد من الميل الاول او اضعف
الى ان ينقطع وحده والميل فينقطع الحركة ويمكن ان يقال ان الحركات
المستندة مرتبطة بالحركات الفلكية التي لا بداية لها فكن على بصيرة في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام والثاني من هذا العطف اي مفهوم هذا العطف
توقف صدق التاثير على الشيء لا توقف نفس التاثير ومن البين ان
اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء يتوسط صدق
الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير
المتناهي اذ المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد و
لعل المصنف انما اقحم لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول
يشترط في التاثير بدون لفظ الصدق واعترض عليه بان الامام
في هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة عدم تجدد
امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل ولكن ليس كذلك بل معناه على قياس
اللاتناهي في المدة والعدة ان لا يتصور الزيادة عليه من جانب الذي
هو غير متناه وح لا يتوجه الايراد اذ يمتنع بلوغ الصغر الى حد لا يمكن
فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل بهمنيار في التحصيل اللاتناهي في الشدة
بوجه آخر وهو ان تلك الحركة ان كانت نهاية في الشدة حتى لا يكون ورائها
شدة وكل نهاية فهي متحددة فتكون تلك الحركة متحددة وان لم يكن نهاية

في الشدة لكان وراءه شدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة اول
قد اخذ ذلك من النجاة ومحصل انه لا معنى للاتناهي في الشدة بخلاف المدة
والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي على التقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى
فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل اللاتناهي اذ لا تمكن الزيادة على الغير
المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي هو فيه غير متناه بخلاف الشدة
فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية الشدة قال هي
الجواهر المفارقة لعل اراد بالجواهر المفارقة ما يعم العقول والنفوس المجردة
فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية تباشر تحريكها بوسائط القوة
الجسمانية المنطبقة فيها المتشبهة بالعقول المفارقة ورد بانه لم يجز
بتقاربه لا يخفى ان النقض الاجمالي دعوى فلا بد من اثبات هذه الملازمة
ليتم النقض ودونه خرط القتاد واذ البرهان ربما لا يجري في التوسط لجواز
كون كل القوة الجسمانية واسطة في التاثير وجزئها لا يكون كذلك بخلاف
القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي القوة فيكون للجزء قوة من
جنس قوة الكل كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه انه يجوز ان يكون
القوة الغير المتناهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجملة بطلت فلم توجد
من تلك القوة شيء للجزء فلم يقوى الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل
كما توجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة في شيء
من الاركان التي امتزجت عنه وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد
منهم اليه واجاب بان الامر ليس كذلك بما قدرت في القوة وان كانت للجسم

لحال اجتماع اجزائه ولحال مزاجه فهناك يجب ان تكون سارية في جملته
والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل وان كانت سارية في الجملة
كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا
للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما لم يحملها في حال الانفراد
وليس يجب ان يكون فرضنا للجسم بعضا يحتاج الى ان ناخذ ذلك
البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون لقائل ان يقول ان لبعض المتناهي
لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بحاله السوف
حال ما يصدر عنه ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها السوف المفروغ
عنها على سبيل التقدير فالمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم
يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلناه
اقول قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل في حيز المنع وهو ظ
وقوله ان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه تحريك اصغر منه
غير نافع في لزوم ما قاله اذ لنا ان نقول ان جزء القوة القسرية يقوى على
تحريك بعض الجسم المقسور الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء الكل
في التاثير اذ الكل يحرك الكل والجزء الجزء وانما خصصنا بالقسرية اولا
لتفاوت في القوة الطبيعية بين تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر
في الجسم البسيط الذي لا عائق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا في الحركة
الطبيعية فما يحرك الجزء يحرك الكل فيلزم المساواة بخلاف القسرية فان
التفاوت في الكل اكثر في الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ في آخر

البحث وقال الجواب عنه بان يذكر ما اشرطناه من حديث اعتبار
ذلك على حسب قضية شرطية متصلة بقدرته لا بحسب الوجود واشار
بذلك الى ما قال في تقرير البرهان انا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود هذه
المتناهيات بالفعل بل نقول انها تقدر مناسبة توجب هذا الحكم فهو مبناه
على نحو التقديرات التي يفعلها المهندسون فنقول ان هذه القوة
بحيث لو كانت الامور لوجد لكان طباعها يوجب كذا وكذا ولو كانت
قوة غير متناهية في جسم لما كانت بحيث لو كانت الامور يوجد لكان
طباعها يوجب كذا وكذا وذلك واجب لها ان يكون انتهى وحاصله ان البرهان
لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كل الجسم او بعضه ان القوة
الجسمانية يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك جزئها المفروض نسبة
كنسبة الجزء المفروض الى الكل وما هو كذلك فتحريكه متناه وقد سلك مثل
هذه الطريقة في ابطال الخلاء كما ستنقله عنه فتامل في المقام فانه دقيق الا انه لما

غاية كما استدلوا على وجوب تناهيها ما من البين ان الزيادة
في جانب لا يستلزم التناهي من الجانب الآخر فلا يحتاج في الاستدلال
بجره الازوية وفي الجانب المستقبل الى الاعتذار ثم اذا تمسك في ابطال
بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة الى الجانب الماضي اجابوا عنه بان ليس لها
وجود وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على
انه لا يجري الا في الموجودات معا وقد يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف
على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا للتخلف المدعى في مادة النقض

بان يقال مقتضى برهان التطبيق ان لا توجد الامور المترتبة الغير المتناهية
وهو متحقق في الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجودة فلا يرد عليه النقض
بها وحينئذ فالنظر في ان مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة او عدم وجودها
مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما تفصيل الكلام بعد ذلك ان شاء الله
العزيز فظهر انه لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة
في الخارج ولا هو مما يمكن التزامه منهم الزيادة في الخارج متوقفة على الوجود
في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا تمكن
المكابرة   ولو سلم امتناع الوصف بالزيادة والنقصان فيمكن ان
يقال كان مساواة الجزء والكل في التحريك من مبدا واحد الى ما لا
نهاية له من طرف الاستقبال مع مكذا مساواتهما في التحريك الى حد
مفروض مما لا بداية له من جانب الماضي فانا نقول لا نمنع من ان تقوى
الجزء على مثل ما تقوى عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد او على تعيينه
فسوق الكلام الى آخره فان قلت يمكن ان يقال في هذا التحريك لا يكون
الجزء والكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكره وقلت قوة الكل ضعف
قوة النصف مسلم فمتى كان يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف وعلى
هذا التقدير لا يكون كذلك لان الزيادة من جانب المنتهى يقدر متناه فلا
يتصور الحركات الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفا
للحركات الماضية فقط وقس عليه حال غير النصف من الاجزاء وفيه نظر
لجواز ان يكون قوة الكل على التحريكات الغير المتناهية من الطرفين وقوة

النصف على التحريك الغير المتناهي من طرف واحد بحيث يكون نصفها
للغير المتناهي من الطرفين لا نصف له اذ لا برهان على ان غير المتناهي
من الطرفين لا نصف له ولا يذهب عليك انه لا يجري هذا المنع في غير
النصف من الاجزاء فتامل ثم ذكر الشيخ في الشفاء ههنا امورا منها ان
هذا البرهان ربما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في الزمان واما الاثر
الذي يمكن وقوعه في الآن والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان
يقال ان تاثير الكل في آن وتاثير الجزء في زمان ومنها ان ذلك في قوة
موثرة في مبدا معين في كثرة منتهية من مبدا محدود تحاذي المدة
واما كثرة مختلط من اشيا مختلفة في مراتب مختلفة فبقي الامر مشكل فيه
ولا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها وذلك لانه لا يلزم ان العدة
البعد ودة التي في المستقبل اذا كانت انقص من عدة اخرى يكون
متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها انقص من
بعض كحركات بلا نهاية هي اسرع وحركات بلا نهاية هي ابطا فان دورات
الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطا وكذلك العشرات الغير المتناهية
اكثر من الوحدات الغير المتناهية واقل من المئات والالوف الغير المتناهية
واما في الزمان المتصل من الآن فلا يجوز ان يكون زمان ينتهي من الآن
فلا يجوز ان يكون زمان ينتهي من الآن اقل من غير المتناهي المبتدا من الآن
الا متناهيا وكذا اذا كان في القوى قوى كثيرات مختلط غير متناهية كل
منها واحدة منها يقوى على ترتيب واحد ينتهي مبتدا من عدة معينة

وان

وان معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه وكذلك
لا يقوى على خلط من تراتيب مختلط واما انه لا يقوى على ترتيب غير متناه
فذلك بين بما قلناه واما اذا كان كل كثرة منها غير منتظمة في ترتيب واحد
يكون الكثرة حيث واحد الا ترتيب لها فلا متين لها من هذا العلم اشتباه
فلم لا يجوز ان يكون التفاوت آه تفصيله انه اذا فرض تحريك
الجسم الاصغر بحركة غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة القسرية و
ابطا منها في الطبيعية لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء والكل في التحريك
لانهما وان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة والبطوء
فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية وهو المحذور وانتفاء التفاوت
في المدة فقط هذا ولو تم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان
الى وجود هذه الامور بل يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره اندفع ذلك
ونظايره فليتامل   واجيب ان التفاوت بالسرعة والبطوء يحتاج
الى زمانهما واحد والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما
بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز ان يكون كل منهما غير متناه بحسب المدة
والعدة كما في دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانهما غير
متناهيين في العدة والمدة مع التفاوت بينهما بالعدة   لبطلان كل
مدة هو امر متصل في حد نفسه انتهت حينئذ اذا كانت المدة غير متناهية
وفرض وقوع عدة واحدة في قطعة منها كما مثلا يكون اشتمال تلك القطعة
في المدة الغير المتناهية غير متناهية فيقع في كل كسنة في هذه المثال وعدة

لكون المدة الغير متناهية اولو انتهى الى حد لا يقع فيه الحركة لم يكن
غير متناه بحسب المدة الغير وما تقرر من ان حصول الاجسام الانقسام الى غير
النهاية فانما هو الى الاجزاء المتناهية لا الى الاجزاء المتناهية او المقدار
فان كل جزء فرض في الجسم فانما هو متناهية بل الجسم قابل للتصغر
الى غير النهاية كما سيظهر لك في الطبيعيات فاندفع الايراد ان وقع
الاخر منافية للطبقة فتدبر وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال
كما وقع في عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القائمة بالابعاد
بناء على تعلقها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك خرج جميع الاعراض
ضرورة قيامها بالمكان المتقوم بالعلية واما ما يتوهم من ان المص اراد بالمتقوم
المحل المشخص لما حل فيه واوعى ان العرض الحال في عرض اخر يتشخص بموضوع
ذلك العرض لا به ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فبين الفساد
لان المص سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات لترتب عليه امتناع انتقال
الاعراض والدعوى التي نسب اليه من ان مدخلية العرض في تشخص العرض القائم
به مما لا اشعار به في كلامه اصلا وبعد من مثله ارتكابها جدا بل الفطرة
السليمة تشهد بطلانها ويلزم منها ان لا تتم الدليل على امتناع انتقال
العرض القائم بعرض من معروضه الى عرض آخر قائم بمحل ذلك المعروض واما حكم
المص بالمباينة بين الموضوع والعرض فمنشأه الاعتبار في الموضوع عدم
قيامه بالغير وشبهه هو ان يكون مراد الشيخ بقوله المتقوم بنفسه ورفع فلا
للتفصيل وهنا الحكم المذكور كما لا يخفى والان كان فيه لما فيه وسيجيء اليه تفصيل

اي الاختصاص الناعت ههنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص
الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ بناء على
ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد ما يصح حمله عليه
بواسطة ذو فمردود عليه اختصاص المال لصاحبه بل المعروض لعارضه
انه فاعله على ما لو صنا اليه من ان العرض هو مثل الاسود كما يعلم من كلام القدما
ظ واما على عرف الجمهور فان يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب القريب
لاتصاف الاخر به بان يكون هو بذاته وصفا للاخر كالسواد فانه السبب
القريب لكون الجسم اسود فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فان صريح
العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة للمالك بل صفة المالك بالذات انما هو
الاضافة التي له اي للمالك اعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة
وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الا بحصوله في
الاخر على وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون له جزء متميز عنه في الوضع كما في
بطون الوتد الكائن في الحائط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان يكون معه نسبة
خاصة والحاصل ان يتصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت
بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد
للاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها و
يفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحاء الاخر من الاختصاصات
هذا واما تفسير الحلول بالكون في اخر لا يجز زعنه ولا يصح انتقاله منه فهو
تفسير اللفظ بسبب المعنى التي يطلق عليها اللفظ حتى يزول الشبهة

التي يشاءات من اشتراك اللفظ فيتبع معنى واحد بينه بالشال عليه كما
ذكر الشيخ والاول جنبة ابتدار محاتعقل المعنى ولا يلايم الثاني فهنا لانه
اذا علم العرض بانه لا يصح استحالته كان قولنا الاعراض لا يجوز انتقالها
بمنزلة قولنا ما لا يصح استحالته لا يصح استحالته فلم يكن من المسايل والمقدمة
سيستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات فتامل ومعناه
ماهية اذا وجدت في الخارج ثم هذا ان اعتبر في الماهية الكلية فالكر محتاج
الجواهر الشخصية ظاهرا وان لم يعتبر فيها الكلية يخرج الواجب من حيث
ان المتبادر من هذه العبارة مغايرة الماهية للوجود ولعل هذا اسلم
وكان في كلام الشارح ايماء الى الوجهين فتامل وفي جعل المادة من
اقسام آه جعل الطرازتان انما يكون ان اذا كان المراد بالمقارن مقارن
المادة كما بينه الشارح واما اذا حمل على المقارن لجوهر آخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الآخر وبالمفارق ما لا يكون كذلك
فلا حوازة او كل واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن لجوهر آخر بهذا
المعنى دون العقل والنفس وح ينبغي ان يراد بالمقارن في العقل ما يكون
مقارنا لجوهر مقارن بالمعنى المذكور واقول هذا مع انه تعسف وحمل للكلام
على ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت
الاصطلاح على هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلق في عرف الحكمة
فانما يتبادر منه مقارن المادة ومفارقتها دون المعنى الذي ذكره
ولا قرينة على ذلك المعنى مشتمل على خلل آخر وهو ان المقارنة بحسب الذات

والمقارنة بحسب العقل ليسا منتسبين الى شيء واحد فان المقارنة ذاتا
بالقياس الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمفارق
عين الاشارة الى الآخر والمقارنة عقلا ليس بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة
ان النفس ليست مقارنة في عقلها لجوهر يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر بل بالقياس الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر آخر
بالمعنى المذكور كما اعترف به فيحتمل الكلام عن الانتظام ويفوت التقابل
بين الاقسام لان المفارق عقلا بالمعنى المذكور يصدق عليه المفارق
ذاتا وعقلا على تفسيره الاول ان يريد بالمفارق بالذات المفارق عن جوهر
يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق عقلا المفارق عن جوهر
مفارق لجوهر آخر بهذه الحيثية فمعنى المعنى اما مفارق عن جوهر يكون
الاشارة ذاتا ومن جوهر مفارق لجوهر يتحد الاشارة عقلا وهو العقل
او مفارق عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا وغير مفارق لجوهر
مقارن لجوهر آخر متحد معه في الاشارة عقلا وهو النفس او مقارن
لجوهر يتحد معه في الاشارة الى آخر التقسيم وح يكون المقارنة
في العقل منتسبا الى المفارق الذي هو احد الاقسام فيتبع الطرازة
الثانية مع عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمري يحمل الطرازتين
المذكورتين مع حمل اللفظ على المعنى المتبادر الى الفهم اقرب كثيرا عند اولى
التسليم ما ذكره في التقليل لانه اذ حمل المقارن على المقارن وجوده
لوجود المادة فيشمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشيء غير باين وجوده

ومثله ليس ببعيد جدا او اتية ادراج المادة في مقارن المادة على
سبيل التغليب ليس ببعيد ونظيره اما بجعل النوع داخلا في الذاتي
و في الداخل في الماهية ولا فساد في استعمال لفظ المادة قبيل التحقيق
من التقسيم اعتمادا ايضا ما لعلم ممن قرب واما ما حمله عليه هذا الفاضل
فمع احتوائه على مثل هذه الحزازة لا يعلم اصلا من اللفظ فهو المستبعد
من الرمضاء بالنار ثم اقول لولا المحافظة على معنى التبادر لامكن ان
يفسر المفارق بما لا وضع له والمقارن بماله وضع بل يراد المقارن
للوضع والمفارق منه فيندفع الحزازة بل لا يبعد ان يقال ان
لما اشتهر وقوعه في عرف القوم في مقابلة المفارق كان شاملا
لنفس المادة اصطلاحا وان لم يشمله لغة او ما يتركب منها اي من
الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم يرد عليه مجموع الهيولى والصورة
النوعية فانه داخل في المركب من الحال والمحل على ما سيصرح الشارح وليس
بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد النقض
الى مجموع الصورتين الا ان يراد بالقسم الاول ما يكون محلا فقط اي لا
يكون حالا وان قيل بحلولها في مجموع الهيولى والصورة الجسمية كما يفهمه
جعلهم اياه هيولى ثانية لزم تداخل الاقسام فان مجموع الهيولى والصورة
الجسمية داخل في الجوهر الذي يحله جوهر آخر وفي ما يتركب من الحال والمحل
ايضا الجسم الا ان يعتبر في القسم الثاني قيد القسم الاول مع ترك المقابلة
فيصير معنى التقسيم الثاني يكون محلا لجوهر آخر فهو المادة او لا فاما ان

يكون حالا في وحينئذ يدخل مجموع الهيولى والصورة الجسمية في المادة فقط
ويكون المادة اعم من الهيولى الاولى والثانية ويمكن الجواب عنه
باعتبار الوحدة حقيقة في المقسم فان هذا التقسيم الى اجناس الجواهر
في مرتبتها ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل وحدتها بحسب
الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة الجسمية فانهما ماهية جسمية لها وحدة
حقيقية وكذا مجموع الهيولى والصورة النوعية فيندفع النقض بهما فان
الماهية المتحدة الوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولى والصورتين فان الاول
طبيعة جسمية والثاني طبيعة نوعية ولما كان ههنا التقسيم الى الاجناس
لم يتجه النقض بمجموع الهيولى والصورتين فان لم يسلم له وحدة حقيقية
فلا اشكال وحينئذ يندفع تداخل الاقسام على التقدير الاخير وان سلم
فيدخل في الجسم ويكون الجسم الخارج من التقسيم اعم من مجموع الهيولى والصورتين
من مجموع الهيولى والصورة الجسمية فتامل قال الامام لا بد من الاله
انه لا يقال هذا لا يرد على تقسيم الشارح لانه قسم مقارن المادة الى الاقسام
الثلاثة فعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو المقارن للمادة الذي يتركب
من الحال والمحل والمركب المذكور في النقض خارج عن التقسيم لانا نقول
على ما خرج من تقسيم المادة هو الجوهر الذي يحله جوهر آخر فالمركب المذكور
داخل فيها مقارن المادة على مقتضى كلامه فانه لا استبعاد
في وجود جوهر قبل الحصر الاستقرائي واحتمال قسم آخر لا يقدح فيه فلا
يرد الاشكال والقول لا بد في الحصر الاستقرائي من ان ينتهي الى القطع او منقوض -

٢٨٩

قسم آخر وان لم يتيقن وذلك في مادة النزاع مسلم كما لا يخفى على من له
وقد صرح به الامام حيث قال لا استبعاد في وجود جوهر ثالث فكلامه
يتجه على دعوى الحصر الاستقرائي ايضا لان حاصله ان خلاف الدعوى
ليس بمستبعد فلا يكون دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية واشتباه
انما نشأت من عدم الملاحظة   ثم اورد تقسيما آخر في لا يرد
ذلك على التقسيم الذي اورده الشيخ في الشفاء وهو ان كل جوهر اما ان
يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون جزء جسم اولا بل يكون مفارقا
للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته
فان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك سمي نفسا او يكون متبريا عن المادة من كل جهة سمي عقلا
والاول اما ان يكون سببا لوجود محله آه لا يخفى انه يدخل الجوهر الجسماني في
الحال في جوهر آخر كذلك المفهوم له في الصورة وان لم يدخل المحل في
الهيولى لدخولها في المتحيز بالذات   او جزء منصوب عطف على قوله
او يراد في بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء
النفس لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو اوصل جزء النفس بل جزء العقل
ايضا في العقل وقيل اما ان يكون مدبرا وهو النفس اولا وهو العقل سواء
كان جزء النفس او جزء العقل لم يبعد ثم هذا الجزء يحصر في المحل او الجزء
الحال واخل في الصورة خارج عن المبحث فهو ما لا يكون حالا وكذا الحال
في جزء العقل   لما مر انه المحل المستغني عن الحال هذا قرينة

جليه

جلية على ما ذكرنا سابقا من ان مراده بالمتقوم بنفسه المستغني
عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة بين الموضوع والعرض
ان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه كما وجدنا هناك
وح يظهر في كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل
عليه كلامه هاهنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان هو المحل الذي
لا يتقوم بغيره كما يشعر به ايراده في بيان المباينة لم يصح قوله هاهنا
لما مر من انه المحل المستغني عن الحال لان هذا اعم مما مر اذ العرض
الذي يحله عرض آخر داخل في هذا خارج عن ذاك وكذا ان كان المراد
به المستغني عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار عنه بانه ليس معنى
قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف
الذي مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده والمتقوم بنفسه ان كان
بمعنى القائم بنفسه الذي هو سلب احد قسمي الحلول اعني حلول العرض
في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى استغنائه
في التقوم عن غيره لم يحصل الاستغناء عن الحال والمحل فيلزم خروج
الموضوعات عن تعريف الموضوع بسبب خروج الاعراض مطلقا عن التعريف
العرض والحاصل انه ليس المتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج الى
الحال والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع تعيين المعنى

الى جزء العناية من غير قرينة ثم ح يرد النقض بالاعراض الحالة في المادة
الهم الا ان يعنى به الاستغناء عن المحل قطعا و عن ذلك المحل الذي
هو موضوع بالنسبة اليه هذا و لو قال الموضوع المحل المقوم لما حل فيه المستغني
عن محل يقومه ظهر عموم المحل بالنسبة اليه و مباينة للعرض من غير تكلف ثم
يلزم من المباينة بين الموضوع و العرض ان لا يكون مثل السرعة قائمة بالموضوع
فيحتاج من تعريف العرض اللهم الا ان يقال القيام الماخوذ في التعريف
اعم مما بالذات او بالواسطة و على هذا يكون للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة
والعرض الذي يحله اعراض اخر بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن
هذا الكلام مشهور بين القوم ولي فيه نظر لان علم النفس بذاتها علم حضوري
والصورة العلمية في العلم الحضوري هي بعينها الصورة العينية فالذي
عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها كيف
لا و علم النفس بالمدبر للبدن و بالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري فان
قيل الحاضر بذاته هو النفس الشخصية والمدرك بالوجه هو مطلق النفس قلنا
اذا كان الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا
اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما ذكر في بداهة كنه
الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان يقال ان تعقل بداهة
فرد معين لا يقتضي بداهة النوع انما المقتضي لها بداهة الافراد او نحو
ينبه النفس للمشترك الذاتي والمتحقق ههنا بداهة فرد فقط او لكل احد
لا يعلم بالعلم الحضوري الا نفسه فتامل و الاولى ان يقال انما يكون الذاتي

بين الثبوت اذ التصور الشيء والذاتي كلاهما بذاتهما ولا نعلم ان مفهوم
الجوهر متصور بذاته فان المعلوم منه عرضي له ولعل ما هو كنهه بين الثبوت له
وظاهر انها ليست مما يحتاج الى حجة التردد في كونها من عوارض الماهية
من حيث هي لا في كونها من عوارض الوجود الخارجي لظهور ان الوجود الخارجي
لا دخل له في كون الشيء جوهرا او عرضا فيه بحث مقدم مجاز ان يكون
الجوهر والعرض حيث البعض ماهيته اه لا يخفى انه يرد ذلك على الدليل الاول
اذ يجوز ان يكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الاعراض بديهيا
ويمكن حمل كلام الشارح على رفع الايجاب الكلي لسند منع ذلك وبالجملة
نعم انه يلزم اه لعله اراد المقوم الذهني كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره
فلا يرد ذلك مقوم لذلك الجوهر كما في الكرسي على ما هو المشهور
واما تقومه بعرض قائم بنفس ذلك الجوهر فيحتاج الى تقومه بعرض قائم بجوهر
آخر مباين له وصفا غير داخل في قوامه كتقوم زيد مثلا بالعرض القائم
بعمرو فلا يجوز قيام العرض الواحد اه الاولى ان لا يخصص العرض
كما في المتن ليشمل الصورة فيلزم ان لا ينفصل احدهما اه فيه
بحث لانه ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة
والسند ظ بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية فيه نظر لان النظر الجلي
يعطي الحكم بامتناع حلول الشخص في محلين مختلفين اذ العقل الحكم بديهة
بان العرض القائم بشيء غير العرض القائم بشيء آخر من غير توقف
وبعد الكلام سفسطي ولو جوز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يحكم

بالمغايرة بينهما بل يتوقف الى ان يتبين له قيام العرض الواحد بمحلين
لم يجزم بالمغايرة بينهما بل يتوقف الى ان يتبين له قيام هذا العرض بمحلين
فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين او تصديقين
في نفس واحدة في زمان واحد لان التصور نوع واحد وكذا التصديق
وكذا يستلزم ان لا يجتمع النقطتان في خط واحد والخطان في سطح
واحد والسطحان في جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات
متماثلة وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم آخر
بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق باخرى بالنوع
والذي يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر من المحل يغاير
تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر من المحل يغاير التصديق
بقعوده وحقيقة ان زيدا وان كان شخصا من اشخاص الانسان ليس له
تحصيل سيقظ بحسب الطبيعة الخارجية لكن العلم به من حيث انه يعقل المحصلات
الذهنية التي تلحقه باعتبار قيامه باشخاص الانسان كلي ونوع مغاير في
ذاته للعلم بغيره واما النهايات فانما تقوم بمحل واحد من حيثين مختلفين
فان الخط مثلا من حيث انتهاء مخصوص معروض لنقطة معينة ومن
حيث انتهاء آخر معروض لنقطة اخرى فالموضوع مختلف بالحيثية
فتامل وايضا لو جاز حصول عرض واحد آه اذ يلزم من كل منهما ان
يكون لشيء واحد في زمان واحد مباينا لنفسه في الاشارة الحسية
بقاء بديهة وذلك ان نقول هذا انما يلزم من تجويز قيام العرض الواحد

بمحلين

بمحلين مختلفين في الوضع اما لو جوز قيامه بمحلين متحدين وضعا فلا يلزم
من تجويزه تجويز كون جسم واحد في مكانين فان قياس حلول العرض
على حلول الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم كان قياسا
فقهيا غير معقول وعلى تقدير تسليمه جاز اه اي العرض القائم
باحدهما وتمنع الملازمة في قوله والا لم يوجب صحة الانفكاك
ينظر جواب آخر من قول ابي هاشم وهو ان يقال يجوز ان يكون صحة
الانفكاك لعرض قديم بالمجموع اقول البديهة لا تفرق في ذلك بين
الامور الموجودة في الخارج وذلك لان المقتضي لذلك هو علاقة الاختصاص
الناعت وهو مشترك اه اذ لو جوز العقل اتصاف شيء بامر اعتباري
من دون اتصاف اجزائه باجزائه فذلك الامر لجاز عنده اتصافه
بامر موجود من غير اتصاف اجزائه الا نرى ان الدليل الدال على استلزام
انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتباريات من غير فرق
لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف آه هذا تم وكيف يسمع من مثله
دعوى البداهة مع ان جمهور المشائين يدعون البداهة في اتصاف
الجسم المخروط والحادثة هذه ويلزم منه اتصاف النقطة بقطعها ثم اول
اذا قطعنا المخروط بنصفين طولا من رأسه الى قاعدته فان انتقال
بانقسام النقطة الى نقطتين مع بقائها بالشخص او تغيرت النقطة
الشخصية اثنين قائمتين بمحلين لا بطريق الانقسام بل بكونها بهذه
وذلك او بانعدام النقطة وحدوث اخريين والاول ان باطلان

الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث آخرين او بقائه موصوفا بالكثرة بعد ما كان موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من المخروط من جهة قاعدته كما عرفته وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يجوز ان تبقى بعينها قائما بذلك المحل الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق سواء جعل محله القريب المقدار او الجسم مقترنا به استشكاليته مشكلا على شيء من المذهبين وقد اختار الشارح بقاء الجسم بعينه بعد التفريق فح لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم اشكال فلا وجه لاستشكاله اصلا وقس عليه حال المكعب المعطوف هذا الدليل لا يطرد في عرض الخفض نوعه في شخصه ودعوى امتناع انحصار نوع عرض في شخصه مم اقول فيه نظر لانه يجوز آه اقول العقل السليم ينقبض عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ تزايل امور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والمتزايل هو الوصف والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات لانا نقول هي طريق عرفتم اه اقول هذا غير موجه لان النقض مع ذلك الجيب غير قرطاسية بالفرق خارج عن قانون التوجيه لانا نشاهد ان الجسم المتشخص الخ فان قيل ان بعض الاجسام لا يصح عليه الانفصال من الحركة الخ اشتغال بعض الاجسام مع بقاء تشخصه فلا يتم الكلية قلت المكان انما عرف بامارات من جملتها صحة انتقال

الجسم

الجسم من غير نظر الى وجود المنفك الكائنة فتامل فهذا انسب ذلك الجزئي الذي يجب ان اراد بذلك الجزئي الامر الذي هو مبدا القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصفه بان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو ظاهر السياق سلم انه يلزم من زواله زوال التشخص ولكن لا نم انه يلزم من زوال المحل زوال ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفاء المعين انتفاؤه وان اراد سبب ذلك الامر فلا نم انه يلزم من زواله زوال الامر لجواز بقائه بسبب آخر بدله اصل المنع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واحد هو السرعة والبطوء يعني انهما الحلل السكنات وعدمها او بجزئها او صيامين وعلى التقديرين لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض بالامر الاعتباري كاف في النظر اذ لا فرق في انقباض العقل بين الاعتبارات الغير مشتركة نعم انما يظهر الفرق بناء على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية في التحيز الاول ان التحيز صفة للجوهر في الانتقال انما يتم الدليل اذا كان التحيز موجودا في الخارج والعلم ممنوع لانا نقول المراد به الاين وهو موجود عندهم والا لزم اشتراط الشيء بنفسه في الانتقال انما يلزم اذا فسر القيام بتبعية تحيزه واما اذا فسر بتبعية تحيزه لذاته فلا اذ لا لازم مندرج تقدم ذات المحل على تحيزه والعدمي لانا نقول اذا فسر بذلك امتنع انتقال الاعراض الى محلها التي هي محلها لان تحيزها تابع لذوات تلك المحل مع انها ليست قائمة بها اولا

ان مفهوم التحيز اولا بالجوهر ضرورة ان ما يتحيز اولا يتبعه الغير فى
التحيز ولا معنى لكونه متحيزا الا قيام التحيز به فتامل   الثانى ان
اوصاف البارى تعالى يحتج بهذا الراى للقائلين بوجود الصفات الزائدة
على الذات   يعنى يمكن ان يحقق فيه خطوط كذلك فيه نظر اولا
يمكن وجود الخطوط المذكورة فى الافلاك مثلا بناء على اصول الفلاسفة
مع انهم عرفوا الجسم بهذا التعريف ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها
نظرا الى سواها وان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم والامكان
الذاتى لا ينافى الامتناع بالغير   ولعله غير مفيد مع قيد الامكان
ثم اقول لم يحصل الشارح معنى الفرض المذكور هنا وتحقيقه ان كل امتداد
فهو فى ذاته صالح لان ينزع منه شئ دون شئ بمعنى يمكن للعقل ان
يفصله بمعونة المتخيلة التى شانها التركيب والتفصيل الى اجزاء مسلوبة
عنه حدود واذا حلل امتدادا معينا الى اجزاء معينة على الوجه الجزئى
سمى هذا التحليل وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين مثلا فلا جزء
من اجزائه يحصل التحليل على هذا الوجه كان يسمى فرضيا عقليا وهذا الحكم
صادق يحكم به العقل بمعونة الواهمة فظهر ان المجردات لا تقبل فرض
الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم فيها كاذب وايضا العقل هناك
يخترع ما هو موجود فيه بالفعل فى العقل او التوهم وهنا انما يخترع
ليس موجودا فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر وانما سمى الاول بالفرض
الانتزاعى والثانى بالفرض الاختراعى واكثر ما يستعمل الفرض الاول

بلفظ فى مقال فرض الانقسام فى الجسم وما يستعمل الثانى فى نفى فلا
يقال فرض الانقسام فى المجردات بل الشارح فرض انقسام المجردات وليت
شعرى ما قوله الشارح فى قبول القسمة التى جعلها من خواص الكم المنفردة
بامكان تحقق الانقسام فيه كما اختاره ههنا مع ان الكم المتصل معدوم
بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه او بامكان فرض
الانقسام على المعنى الذى فهمه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع
الكم فيه بالكلية مع انهم من آخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة
الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا والسطح عمقا
وقد عرفوا الكم بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ فى قاطيغورياس
الشفاء ان الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك
هى نهاية الجزئين منها   وقضية الابعاد بكونها على هذا الوجه ثم
قال فى المواقف هذا القيد ليس لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته
فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذى يقبل البعد الا على
هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا يتناوله ولا يخفى ان قوله فان الجوهر
ثم دليل على عدم كونه له ولم يجمع الى كون هذا القيد للاحتراز عن السطح
الجوهرى الذى يثبته قوم واستحالته عندهم لا تقتضى ترك الاحتراز
عنه خصوصا فى التعريفات الاسمية التى تذكر قبل اثبات وجود المعرف
وقبل الدلالة على استحالة بعض ما دخل فيها ويعلم ان تصور السطح
الجوهرى ليس بتصور الجسم فانه لولا القيد لزم ان يكون تصور الجسم اللغاية

ان يكون متشكلا كتصور الجسم الغير المتناهي فان تصور الجسم يستحيل قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الكل جسم فهو متناه ولكن حد الجسم من حيث هو
جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث هو متناه والتناهي يلزم لكل جسم لعوارض
تقوم بحد الجسمية جسما وكذلك يعقل الجسم جسما ولا يعقل متناهيه ما لم يوضح
برهان ايضاح العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين لا والا لادى [illegible]
الى الجزء الذي لا يتجزى هذا الايراد انما يرد اذا انتهى القسمة يلزم وجود الجزء
كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف فيرد عليه انه ربما يجب انتهاء
القسمة الفعلية والوهمية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا
لا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود ما لا ينقسم اصلا في العقل على
الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن موجودا لا في الوهم على الوجه الجزئي
ولا في العقل على الوجه الكلي لم يمكن الحكم عليه واما ثانيا فلا يلزم منه تركب الجسم من
تلك الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع تركبه منها يعم التركب الخارجي
والوهمي بل وجود تلك الاجزاء في الوهم ح كما ذكره في حواشي شرح حكمة العين
وفيه انه انما يلزم التركيب الوهمي منها ان لم تنته القسمة الوهمية قبل الفرضية
واما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى اصلا بحسب
الفرض العقلي ودلالة الدليل على استحالته ثم اذ لا يلزم منه الا وجود تلك
الاجزاء في العقل على الوجه الكلي ثم اقول الاولى ان يقال انما يمكن انقسام
الوهمي والفرضي الى اقسام لو فرضت موجودة فتالفت يحصل من تلك الاقسام
مقدار متساوي [illegible] ذلك المنقسم وذلك ضروري واذ [illegible] وذلك فلا يبطل تركب

الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى على تقدير وجودها لبطلان الخلاء الذي لما عرفت
من انه لا ينحل الى اقسام يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك المنحل ويمكن توجيه
الايراد على هذا الوجه فان قلت فيلزم امتناع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة في التالفت يحصل منها مقدار غير متناه اذ
لا يصل الى حد لا يقبل القسمة بعده واقول المقادير الغير المتناهية اذا كانت
متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت
متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى
نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهي بحركته
الى حد لا يمكن ان يعقل بحركته فتلك الاجزاء متناقصة على الولاء واما فرض
انقسامه الى اجزاء غير متناهية فممتنع بديهة فضلا عن المتزايدة وسيجيء لهذا
تفصيل فان قلت فح يرد على الحكماء المحذورات التي الزموها على النظام التي
الجاها الى لزوم لا تناهي المقدار اذ النظام انما يقول بتالف الجسم من الاجزاء
المتناقصة وما اوردوا على الحكماء الا اخذها بالقوة وبالفعل وما فرق لا فرق
بينهما في ايجاب اللاتناهي قلت النظام لما اخذ جميع الانقسامات بالفعل
لزمه كون تلك الاجزاء الغير المتناهية غير منقسمة فورد عليه ما لا يرد عليهم
اما النقض بوجود المؤلف من المتناهي فقط عدم وروده عليهم لانهم لا يقولون
بالتاليف اصلا ولانه قل له في اللاتناهي مكنه التعميم بالتناسب وكذا
عدم لحوق السريع البطي لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا فالبطي لا بد ان

لا يقطع اصلا والا انقسم الجزء او يسكن ولا يخفى عدم ورود هذا عليهم اذ
عندهم حل ما يقطع السريع اذا قطع جزءا فالبطي اقل منه واما امتناع قطع
المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فغير اتي انه مشترك او لا فرق
بين الاجزاء الموجودة بالفعل والقوة في ان الحركة عليها وان ما نقل
في دفعه من الحكماء ايتانه في دفعه عن النظام كما ذكره الشارح وغيره لكن المستحسن
هناك يعون انه لا يتحقق انه يخفى وروده بالنظام والا فما حل قد نظر فيه
القوة في هذا يوهم ان الطرف انما يقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك
كيف وجزؤه ايضا امتداد له اجزاء وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوعا
الطرف فالاولى ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة
الى الآخر والا فما يماس احدهما يماس الآخر بعينه ومغايرة الاشارتين
يستلزم جواز فرض شيء دون شيء فيه بالبديهة والبديهة تحكم
باختلاف الجهات والاطراف مما هو متحيز بالذات اي بالمكان دون
غيره فان الاول يليه المكان بحسب اطرافه من التماس فيتميز جهاته بخلاف
الثاني او اعتبر ذلك بوقوع ذلك المتحيز بالذات في الهواء مثلا فانه لا محالة
يشق الهواء فيتميز له طرف عن طرف لزم ان يكون مسافة الجزء
الذي يلي المركز انما يلزم ذلك لو لم يزد دورات الشيء الذي يلي المركز
على دورات الابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المسافتين والحاصل انهم
انهم كما التزموا التفكك امكنهم اختيار هذا الشق والقول بزيادة دورات
الاقرب على الابعد ولعلهم انما لم يلتزموا ذلك لانه يستلزم تمام دورة الاقرب

قبل دورة الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب
الثلث وكان التزام ذلك اخش من التفكك فلذلك لم يتردد
للطافة الازمنة التي تقع الى اخره اقول اذا كان زيادة العظم على الصغير
نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن الصغيرة حتى يقطع
العظيمة تسعمائة وتسعين وتحصيل الانفكاك في هذا القدر من الزمان
واللصوق في زمان قطع جزء فان لطافة زمان التفكك بل زمان اللصوق
الطف بكثير ودعوى عدم الاحساس بالسكنات آه وكذا ما يقال
ان عدم الاحساس بالسكنات لكونها عدمية فان السكنات وان
كانت عدمية لكن العقل يعرفه الحس كما هي محسوسة بالعرض ولو صح
لزم ان لا يتميز في الحس الساكن من المتحرك يعني لو صح الجزء لا متنعت
الدائرة اذ يمكن اجزاؤه في المضلعات ثلثا او اكثر المحيط بمثلث
او مربع مثلا فاما ان يتلاقى طرفاهما الى آخر البرودة فيلزم انحصار الاشكال
السطح المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا ثم اقول يمكن ان يقرر
الدليل هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم تساويهما
في الاجزاء او يكون بازاء بعض الاجزاء من المحاط اكثر من جزء فيلزم
انقسام الجزء وهذا ايضا لا يخفى الدائرة فان الدائرة المحسوسة
شكل مضرس اذ اي شكل كثير الاضلاع يشبه الدائرة حسا لكثرة الاضلاع
وانفراج زوايا وبحيث لا يظهر عند الحس كما ان المسدس المسبع بل
المخمس والمربع ايضا يرى من البعيد دائرة وليس المراد بالفرض ما لم يتلاف

ظواهرها بل تلاقت بواطنها حتى يتشكل في باطنه بروح محذور الشق
الشائع وهو الانقسام ثم بذا بناء على التصور ومن اختصاصه بالدائرة
وقد علمت جريان مثله في المضلعات فلا يتفهم نفي الدائرة والقول
بانها تتشكل مفروض بهذا المعنى فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو اكبر منه
وفيه نظر لان لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا
المحذور فان الماضي من الحركة موجود في الماضي آه اعلم ان الحكما
ذهبوا الى ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في الخيال قالوا لانها
انما يتوهم وجودها اذا وصل المتحرك الى المنتهى وح يكون قد بطلت
بالكلية فهذا الكلام لا يطابق مذهبهم لانها اذا كانت موجودة في
الخارج في الماضي والمستقبل لم يصح نفي الوجود الخارجي عنها مطلقا وحصر
وجودها في الخيال لكن الشيخ في الشفا بعد ما حقق انها مما لا ذات لها
قايمة في الاعيان وانما يرتسم في الخيال قال وبهذه الحركة وجودها على
سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر ان الامور الموجودة في
الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك
هذه الحركة ولا يخفى ما ترى فيه من التناقض اقول وجه التناقض من كلامه
ان مراده ان وجوده في الخيال على نحو وجود الاشياء في الماضي بمعنى
انه يرتسم في الخيال امتداد من حصوله في الخيال على صفة الماضي كما
يشهد به الفطرة السليمة لكن يبقى الكلام في تحقيق الامر ولقائل ان يقول
اذا انتهت الحركة فانما بطلت الحركة في الحال ولا يلزم منه انتفاؤها مطلقا بل

هناك قد تم وجودها في الماضي كما ذكروه لا يقال اذا لم تتصف بالوجود
الحاضر لم تتصف بالوجود الماضي لان الماضي ما كان حاضرا الآن الملازمة
ثم اذا العقل لا ينقبض من ان يكون بعض الاشياء بحيث يكون ظرف
وجوده بعض الزمان دون الآن وح يكون اما ماضيا او مستقبلا كما زعم
نعم الشيء الذي يكون الآن ظرف وجوده اذا لم يوجد في آن من الآنات
لم يتصف بالوجود اصلا واقول اذا قيل هو موجود في الماضي فلا
يخ اما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضي فيكون موجودا او معدوما
معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا
لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا
في آن ما فالا يكون موجودا في ان لا يكون موجودا في الماضي وتفصيله
ان وجوده لو كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في
آن من الآنات وقس عليه مقارنة الوجود للاستقبال وان كان مقارنا
لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الآنات وبعبارة اخرى
الشيء اذا استلزم احد الوصفين لا يجامع شيئا منهما لم يوجد اصلا
والامر المذكور يستلزم المضي او الاستقبال والوجود لا يجامع شيئا
منهما فلا يوجد مطلقا اما الاستلزام فظاهر ولا حضور له واما انه لا يجامع
وجوده شيئا منهما فلانه ما مضى الآن وليس بموجود الآن ومستقبل الآن
وليس بموجود الآن فظهر انه لا وجود في الخارج له اصلا غاية الامر كما قال
بهمنيار في التحصيل ان الوهم يحسب الحركات المتعينة انها من تحت احدهم

اثر الواحد مجتمعون في مكان واحد وليس الحركات كذلك وح سقط
الجوابان المذكوران لكن يمكن الجواب بمنع الملازمة ومنع قوله الماضي
كان حالا والمستقبل كان سيصير حالا وقد مر تفصيل المقام وتحقيقه
اولا اجزاء لها في امتداد المسافة وان كان له اجزاء يجب اجزاء
المتحرك ويمكن دفعه بانه انما وقع في توضيحه ان النظام يوافق
الحكماء في قبول الجسم الانقسامات المقدارية الغير المتناهية الا انه
يأخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيكون عنده الاجزاء المقدارية
اي المتباينة في الوضع والجسم غير متناهية والاجزاء المتداخلة ليست
اجزاء مقدارية لاتحادها في الوضع بحيث يكون الجسم منقسما اليها
بالفعل اي بالانقسام المقداري المستلزم لكون الاجزاء متباينة في
الوضع بهذا ينبغي ان لو حل لاستقيم لانه مطلق الانقسام بالفعل لا
بنا في التداخل اذ الانقسام بالفعل هو الاشتمال على الاشياء الموجودة
بالفعل وهو حاصل مع التداخل كما في انقسام الجسم الى الهيولى والصورة
او من الجزئين لكون الازدياد فان قلت لما كان زيادة اضعاف
الجسم على اضعاف الجسم مع زيادة اضعاف الاجزاء على اضعاف
الاجزاء وكذا النقصان والمساواة فيكون نسبة الجسم الى الجسم
الاجزاء الى الاجزاء بحكم المصادرة التي ضمها اقليدس في صدر الخامسة
من كتاب الاصول قلت الذي ذكره اقليدس هنا ان المقادير
المتناسبة هي التي تكون بحيث اذا اخذت اي اضعاف تكن للاول

والثالث متساوية المرات زائدتين على الاخريين واما ناقصتين
منهما واما متساويتين فما ذكرتم انما هو في المقادير واما الاعداد
المتناسبة فتعريفها في صدر المقالة السابعة بانها هي التي يكون الاول
منها الثاني و الثالث الرابع اضعافا متساوية او جزءا واحدا
او اجزاء بعينها فتناسب المقادير للاعداد لا يحصل لما ذكرتم من
كون زيادة اضعاف الاوليين مساواتها ونقصانها مقابل من
اقليدس في الشكل الخامس من العاشر ان نسبة المقدار الى مقدار
مشارك كنسبة عدد الى عدد وما يؤول الى كون المقدار الجزء او الاجزاء
الذي العدد وذلك هذا لكن لا يخفى على المتدرب انه قد بين بعض افاضل
المهندسين ان المصادرة المبني عليها رسم اقليدس للمقادير المتناسبة
بما يشمل الاعداد فيتم التناسب بين الاعداد والمقادير بما ذكره من
حال الاضعاف فيكون نسبة المقدار الى المقدار اذا تحقق تلك الحال في
الاضعاف كنسبة العدد الى العدد وعلى ان نقول لما كان نسبة عدد الاجزاء
الى عدد الاجزاء نسبة عددية لتشاركهما فيما يعدهما وان قل الواحد
وكلما سقط الواحد من عدد الاجزاء نقص المقدار بما يقتضيه اسقاط
جزء منه ونقصان المقدار في مرات اسقاط الجزء الواحد من متعددات
اوّل التفاوت بين الاجزاء في اجزاء المقدار فكلما يعني باسقاطات كواحد
منه مرات لابد ان يفنى المقدار باسقاط جزء واحد منه تلك المرات
بعينها او لم يبق مرات بعدد الواحد عدد الاجزاء مرات عدد الاجزاء

كانت الاوليان متساويتين

الواحد لزم انفراد الاجزاء هف وبعبارة اخرى لو فني منه الاجزاء
ولم تفن المقادير لكان المقدار او بعضه حاصلا بدون الجزء هذا ولبيان
منشاء انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لم تحقق النسبة المتحققة
ودليل آخر على عدم تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى بل يجوز ان يكون النسبة
الجسمين الى قدر النسب التي توجد في المقادير اي النسب الصم وهي التحقق
بين مقدارين لا يكون بينهما ما هو مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر
بقي ما هو اقل ثم اذا نقص الاقل الثاني من الاقل الاول بقي اقل من الاول
الثاني واذا نقص الاقل الثالث من الثاني بقي اقل من الثالث من الرابع
بقي اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات
الغير المتناهية فيتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد لضرورة انتهائها الى
الواحد ومن امثلة النسب الصم قطر المربع لاضلاعه وذلك لان مربع القطر
ضعف مربع الضلع بحكم العروس فيكون نسبة القطر الى الضلع بحيث يكون
نسبتها بالتكرير لما ثبت في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر
الى الجذر مساوية بالتكرير ثم انه ليس في الاعداد نسبة يكون نسبتها هو التضعيف
اذ ليس بين الواحد والاثنين عدد فافهم ثم انه لما بين الكل ان نسبة
الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اندفع ذلك فتامل وجب ان
يكون لها مقادير اه اقول فيه بحث لان هذا اول المسئلة ولو ثبت
ذلك لكفى في بطلان مذهبه بيان الملازمة ان الطير الواقف اقول
يمكن تقرير كلام المحشي بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير

الواقف في الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا انه في مكان الاول
وكذا عدم تبدل مكان المنقول من بلد الى بلد في صندوق مع انا نعلم
قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقرير لا يتوجه الجواب الذي سيورده بل
الجواب ح منع بطلان اللازمين واسناد الحكمين الى بديهة الوهم
واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اقول فيه بحث لان
الطير المفروض يصدق عليه له حالة متوسطة بين الاين الذي هو المبدأ
والاين الذي هو المنتهى بحيث له في كل آن اين مغاير للاين الذي
في الآن السابق واللاحق فتلك الحالة لو لم تجعل من افراد الحركة لزم اختلال
بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة او ح يمكن ان يكون
مقدار الفلك الحاوي وليست بحركة على هذا التقدير ولعل الاولى في القواعد
ان يجاب بان تلك الحالة داخلة في الحركة الا ان العرف العام يفهم من
اطلاق المتحرك على الشيء ان ذلك الشيء متلبس بالحركة فلذلك لا يطلق
المتحرك في العرف على الطير المذكور فمعنى الحركة بحسب العرف اخص من معناها
بحسب الاصطلاح والمنفي عن الطير هنا هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي
فتامل لكن اذا قيل يلزم ان آه اقول المعلوم بالضرورة هي الصورتين
انهما متحركان في الجملة واما انهما متحركان فيما هو مكانهما بالحقيقة فلا
نعم اهل العرف يطلقون عليهما المتحرك في المكان لان المكان عندهم
اعم من الحقيقي وغيره كالسوق والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وبالجملة
لا مسلط في نفي الحركة في المكان الحقيقي هاهنا غايته انه يلزم ثبوت

حركة مالها اما في الوضع بالنسبة الى الامور الخارجة و في المكان اليوم في
يكرونه ولا يلزمهم الكثاره قالوا لكن نعلم بالضرورة قال اقول الشيخ
ومن معه بينهم لم يقولوا كذلك بل قالوا الكل جسم لو خلا وطبعه فهو في
حيز والحيز عندهم اعم من المكان ووضع الترتيب كما نقلنا من الشفا
سابقا وانما قالوا بان الاجسام الممكنة لها مكان طبيعي لا جميع الاجسام
سيما انا نعلم بالضرورة اقول المعلوم بالضرورة انه لم يبطل بالكلية
بمعنى انه بقي بالقوة لبقاء قابلة واما دعوى الضرورة في بقائه بالفعل
فمم ومقصد المتحرك بالحصول فيه سيجي في بحث وجود الطبيعة بالتحقيق
تحقيق هذا المقام واذا كان المكان هو السطح اه اقول الاحتياج
الى هذا البيان فان عدم مساواة السطح للبعد الممتد في الجهات من
اجلى الضروريات بل ليس بين الثقاة بالخير المتناهي نسبة مقدارية
اصلا كما علم من صدر المقالة الثانية من كتاب الاصول على ان فيما ذكره
وضع غير السبب مكان السبب فتدبر والمكان اعني السطح الباطن
بحاله اقول هذا اتم فان الدن ينقص تارة فيضعف السطح ويتحد اخرى
فيزيد السطح وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل الشكل فان داخل
الزق حين كونه مملوا على هيئة محيط اسطوانة مستديرة او ما تقرب منه
وحين جعلت منه بعض على هيئة بيانية لها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
وقد يدفع بهذه الوجوه في جعل المثال لتحقيق معنى الملاء حوا باعتبار
كلا الوجهين الاولين لان المساواة التي هي مدار الحجة الاولى انما بينهما

الخصم

الخصم لكون الممكن بالمادة وفيه نظر اما اولا فلانا في اقول نعلم
الشفا ان المعاوقة قد تكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون ملاء
محروفا وقد يكون غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة العارضة
للثقيل وقد يكون باحداث سكونات متوالية تحدث من العائق
لا تحس افرادها وتحس مجموعها فيحتمل ان ذلك يبطء ولا يخفى انه لا يوقف
الدليل على كون المفارق الضعيف ملاء اذ يمكن فرض ذلك المعاوق شيئا
اخر ما عدا قال الشيخ ثم نعرض الحركة الثالثة في الخلاء ونساوق الدليل
الا انه يجري ايضا منع امكان برودة او حرارة يكون معاوقتها بالنسبة
الى معاوق الملاء على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء واما السكون
وان كان ذلك المنع فيه ضعيفا جدا اذ لا شبهة في جواز ان يسكن
الجسم المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر مثلا اي قدر نفرض من الزمان
لكن فيه ان الزمان الذي بازاء ذلك المعارف مغاير لزمان الحركة فلا دخل
لهذا المعاوق في تحديد زمان الحركة ثم يظهر جدا ان مجموع زمان حركة
ذي المعارف الضعيف الذي هو مع زمان سكناته زايد على زمان
الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق
ملاء فانه لا يقع في قطعة من الزمان بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق
بل ذلك المعاوق يعين زمان الحركة ويخصصه فلا يمكن اسناد قدر معين
من الزمان الى الحركة وقدر آخر منه الى المعاوق والحاصل ان المعاوق
الساكن يقطع الحركة ولا يحدد زمانها بذاته وقد ذكر الشيخ في الشفا ان

بهذا البرهان لا تتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة
لانا نقول ان زمان الحركة في الخلاء فهي حركة في الخلاء فهي حركة في
عدم معاوقة وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة في الخلاء فهي حركة
في عدم معاوقة فثبت مساوية لحركة في معاوقة على نسبة ما لو كانت
موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية الزمان
حركة في معاوقة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات
في الخلاء من اشئ تفصيله ان ههنا قياسين ينتج احدهما ان كل حركة في
الخلاء فهي مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة
في الخلاء بمساوية الزمان للحركة المفروضة فاذا ضم النتيجة الاولى الى النتيجة
الثانية صار قياسا جيدا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثالث ونتج
لا شيء من الحركة في الخلاء وهذا مح وذلك انما يلزم من تحقق الخلاء ودخل ولا
في ذلك للحركة المفروضة والمعاوقة المفروضة فيهما او على تقدير استحالتهما
منع الدليل الاترى اما صرحا باستحالة وجود المعاوقة بالنسبة المذكورة
لتم المقصود مثلا نقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه مساوية الزمان
لزمان تلك الحركة المستحيلة لكن التالي مح فظهر من هذا التقرير ان
لا توقف البرهان على امكان الحركة المفروضة والمعاوقة المفروضة فيهما
بل ولا على امكان الحركة في الملاء الغليظ ايضا فتامل فلم لا يجوز ان يتوقف
الملاء في مح قد علم جوابه مما فصلناه وانه وح لتقوم الاحتمال المذكور ولا
يظهر ح وجه لفظ المذكور فان الاحتمال المذكور هو ان لا يوجد قوام على

نسبة

نسبة المذكورة لان لا توجد معاوقة على نسبتها فان قلت الاول
هو ح الظاهر ان يقول بان يكون الاولى آه فان كون الثانية من الاسباب
المعدة بعيد غير ظاهر ولا يبعد سوقه سياق الامر المقرر ان يكن الحركة
بدون معاوقة آه اقول الحركة بدون المعاوقة مستحيل في الواقع لكن
ممكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا نزاع
من الاطراف بان الحركة بدون المعاوقة الملاء ممكن الوقوع في
الزمان بحسب الواقع الاعتراف بكونه غير ممكن الوقوع فيه على تقدير
تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه ولا مجال له
تكون في زمان وهلم جرا الى آخر الدليل ثم ان هناك شبهة لا تختص
بهذا الموضع بل تجري في كل خلو اثبت به امتناع شيء لاستلزام
وقوعه محالا وهي انه لما جاز استلزام الممكن لذاته كعدم العقل الاول
المستلزم لعدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز
ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه محال لذاته وحلها يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان الامتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم الناشئ
عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع النقيضين
وقد يراد به استلزام الذات للعدم سواء كان منشأ الاستلزام
نفس الذات او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به استلزام
الذات الوجود مطلقا سواء كان منشأ الاستلزام الذات اولا
ويراد به الاستلزام الذي منشؤه الذات والمعنى الثاني اخص من

المدوام والاول مسلم ان اذا تقرر ذلك فنقول القياس المذكور
امثاله انما يثبت به الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي لدوام
السلب بحسب الذات لا الاخص فانه انما يثبت اذا ثبت كون الذات
منشاء لضرورة السلب مثلا في الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلاء
بالعدم ضرورة مطلقة غير مقيدة بوصف معين او وقت معين اما
كون ماهية الخلاء مقتضية لتلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك بل نعم نعم
مثل ان يقال الخلاء يستلزم لذاته امكان وقوع الحركة فيه لا يمكن
ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان حركة لا يمكن ان يكون
في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان ممتنع لذاته ثم لو منع ان يستلزم
الخلاء مطلقا لامكان الحركة فيه لسلا تم اصل الدليل او منع استلزام
له بحسب ذاته لسلا تم التعميم بان نقول لا نسلم ان الخلاء على تقدير وقوعه يجوز
وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه خلاء شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحققها
بدونه وان امكن تحقق الخلاء ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نسلم استلزامه
له لذاته فكان الجواب عنه بان يقال انا انما نبطل ههنا خلو الامر المسمى
بالمكان مع انتفاء امارات المكان كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما
لو التزم خصم انه على تقدير الخلو يسلخ عن امارات المكان فلا كلام لنا معه
وح لا يتم الدليل على امتناع الخلو مطلقا او بان يقال ان امكان وقوع
الحركة في المكان على تقدير خلوه ضروري نحكم بانه لو كان خلو المكان
يمكن له ان الحركة فيه اسهل فتامل فيه وهو الطبيعة او النفس اللازمة لها

مبداء الميل الطبيعي في شرح الاشارات ابدل الطبيعي بالطباعي وهو
الاولى لان الميل النفساني لا يسمى طبيعيا بحسب المشهور فان الطباع اعم
من الطبيعة والحاصل ان الشيخ خص الدليل باحدى الحركتين
انما خصص بها لان الحركة الارادية على ما تقرر في المقدمة الممهدة
يمكن ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء فاذا فرضت تلك
الحركة بدون المعاوق احدثت زمانا معينا ويزيد الزمان بحسب المعاوق
فلا يلزم محذور اقول وهذا انما يتم اذا علل عدم تحديد القاسر للزمان
مثلا بعلة في الطبيعة اعني انها انما يقتضي بالذات الحصول في المكان
لكن لما كان خارجا عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة فهو لا
يقتضي الحركة الا اقتضاء الحصول في المكان فلولا المعاوق لكانت الحركة
واقعة لا في زمان لو امكن كما في الحركات اما لو علل انه لا تفاوت في القاسر
لان المقوم من تحريكه بقوة واحدة كما ذكره فرق بينها وبين لان المرض
مثل القسر متحدا في الحركات الثلث فلا يصح التفاوت كما ذكره في
الفرضية بعينه ثم لا شبهة على ذي مسكة ان الحركة الفرضية التي مبداها قاسر
ذو ارادة في حكم الارادية وانه لا دلالة في التخصيص الحركة على جواز
الاستدلال بجميع افرادهما فلا حسن في التخصيص من هذا الوجه فتامل
فزعم ان قول المعترض انه ليس كذلك بل عرضه انه لو كانت الحركة
لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان لزم انه معين للحركة زمان مع قطع
النظر عن الحد الذي هي عليه من السرعة والبطوء وكان ذلك الزمان

٣١٢

بازاء ذلك الحد فمفهوم الحركة بنفسها يقتضي قدرا معينا من الزمان
كلام خال عن التحصيل لان كل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء حد معين
من السرعة والبطء اذ لو كانت اسرع منها او ابطأ لتفاوت قدر الزمان
ضرورة وتحقيق المقام ان الحركة انما تتشخص بمداخلة المعاوق كونها على
حد معين من السرعة والبطء فكل ما له مدخل في ذلك التعيين فله دخل
في تشخصها ولا شك ان المعاوقة مما له مدخل في ذلك فلا تتشخص الحركة
بدونها فلا يكون طبيعة الحركة بدونها فلا يكون طبيعة الحركة بدونها فلا
تكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون مداخلة المعاوق فان
الحركة مع قطع النظر عن التشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا يقتضي الا الزمان
المطلق والعجب منه مع كونه اه قد بين مما قررناه انه لا يهدم بنيان
الدليل اذ لا يلزم منه امتناع وقوع الحركة في الخلاء في زمان بحسب الواقع
امتناعه على تقدير وقوع الخلاء وان خفي ذلك توهم انه عدم الفرق بين
الحكم بحسب الواقع والحكم على تقدير وقوع امر ومنشأ ذلك عكس التعجب
قولك فقط العرض اه اقول لو كون التفاوت في ازمنة الحركات المفروضة
مستندا الى القاسر بمعنى كونه مستقلا في تحديد الزمان لا يستلزم ان
يكون القاسر مقتضيا لقدر معين من الزمان محفوظ في الحركات الثلث
حتى يكون سقط العرض اذ يجوز ان يكون ذلك لاحتياج الحركة الى ما ينضم
الى القاسر والطبيعة المشترك فيكون المجموع محددا ومن غير ان يقتضي القاسر
قدرا معينا من الزمان وبالجملة الامور المقتضية قدرا اخر ولو قال بدل قوله

قولك

فذلك سقط اخر ايراده عليه لم يرد عليه ذلك وكان الجواب ما عرفت من
ان لكل ما له مدخل في تعيين الحد المعين من السرعة والبطء فله مدخل في
تشخصها والمعاوق مما له مدخل فيه فهو جزء من مشخصها فلا يكون
بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر معين من الزمان حتى يقتضي المعاوق
قدرا اخر فان جميع المشخصات انما يقتضيه شخصا واحدا اقول وههنا بحث وهو
ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات
احدهما الى مجموع معاوقات الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق في
احدهما على معاوق الاخرى الى فضل معاوق الثالثة على معاوقتها و
لو كان كذلك لزم ان لا ينحصر عدد المعاوقات في حد كما فرضنا اشتراك
الحركات الثلث في المعاوقات مخصوصة ثم فرضنا احدهما خالية
عن معاوق زائد والاخرى لمعاوق اخر على حده من القوة والضعف
والثالثة معاوقة لمعاوق ضعيف نسبته الى المعاوق الاول كنسبة
زمان حركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير ان نسبة الحركة الى زمان
حركة اخرى نسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم زمان الخلف
وهو ان يكون زمان عدم المعاوق الزائد مثل زمان ذي المعاوق الزائد
الضعيف اذ العرض هذا فنقول اذا فرضنا الحركة القسرية في الخلاء
تارة في الخلاء وتارة في الملاء الغليظ تارة وفي الرقيق الموصوف
اخرى فلا نحتاج الى ان يعرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي وقد عرفتم
باستحالته فلا يتم دعواكم ان الخ انما يلزم من الحركة في الخلاء ان لو صحت

من المعاوق الطبيعي معه في الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملاء
الرقيق معاوق على نسبة زمان الخلاء الى زمان الغليظ فلا يكون نسبة
مجموع المعاوقتين في الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
الغليظ مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلاء عشر زمان الملاء الغليظ
فرضنا قوام الملاء الرقيق عشر قوام الغليظ والمعاوق الطبيعي مساويا
لمعاوقة الملاء الغليظ يكون نسبة مجموع معاوقة الرقيق الى مجموع معا
وقي الغليظ نسبة واحد وعشر الى اثنين فيكون زمان الرقيق بالنسبة
الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور لا يقال الغرض مطلق
الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعي وعدمه لانا
نقول هي في الواقع لا تخلو عن معاوقة المعاوق او عدمها وعلى التقديرين
لا يتم البرهان كما عرفت واو نقول مطلق الحركة القسرية انما يكون وجوده
مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل كما يتم اذا اعتبر معه على ما قررناه
وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ثم يتفاوت
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يقال مراده بقوله
فيه نظر البطلان لبطلانه بحسب ذاته وبحسب استلزام المحال معا فيدخل
ما ذكره في مفهوم كلامه او يقال اراد بعدم التفاوت في القاسر لا يتفاوت
اثر القاسر اصلا ولو كان معتبرا مع تفاوت المعاوقات المتفاوتة
حتى يكون اثر القاسر مع المعاوق كما ثبت بدون المعاوق فتامل
وكذا الكلام في قوله وكذلك القايل انه يعني اراد القايل في الحركات

الثلث غير متفاوت فلو كان هو المحدد لزمان الحركة لم يختلف بل كان
لقطعه من الزمان محفوظا في الصور الثلث فلذلك هو مقصود المعترض
وان اراد انه لا يتفاوت زمان الحركة بسبب القاسر اصلا فذلك ظاهر البطلان
وما سبق من كلامنا على كلامه على كلامه هناك جار فيه كر ذلك الا
هو الميل آه توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا يحدد الحركات الثلث لاتحاده
فيها لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد ههنا هو الميل فانه متفاوت فيها ضرورة
ان الميل الحاصل في صورة القسرية بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع
المعاوق الضعيف اشد من الحاصل من المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه
لا يتوجه ان يقال ينتقل الكلام الى محدد الميل اذ لا بد من اختلافه ضرورة
امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد ومن عرض صاحب المحاكمات لانا
نقول القاسر بدون المعاوق لا يقتضي حدا معينا من الميل كما نقل من
صاحب المحاكمات واقول فيه بحث لانا لا نشك في ان الميل الحاصل من
نصف القوة اضعف من الحاصل من كلها مع قطع النظر من وجود المعاوق
وعدمه واذا كان نقصان القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه والميل
المعاوق ايضا كذلك فلا بال الثاني لو حب تحديد الميل دون الاول مع
اشتراكهما في التاثير والذي اوجب كون النقصان الذي يوجبه المعاوق
يقتضي التحديد في الذي لاجله نقصان القوة لا يقتضيه بل هذا الاتحكم واذا
اذا لم يكن القوة الطبيعية مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية
كذلك فكيف يحصل لنا حد مثل محدود والحاصل ان المعاوق الذي

مجهولة محدودا انما يكون من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية والقسرية في
ذاتها لصغر الجسم واستعماله او تخلخله او غير ذلك انتهى بحسب انكسار
قوة الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع تلك الصفات الموجبة
لضعف الميل لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف
شدتها انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فلا يمكن بين المعاوق
الذي سموه ايضا كذلك لان المحل بذلك المعاوق ميل طبيعي او قسري شخص
فيه ضعف بسبب ذلك المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول
في الخلاء ممكن فلا يتعين الزمان به على نحو ما يقولون به في تلك الصفات
وبالجملة فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لم يتم فيه حقيق بالتأمل
والتحقيق عسى الله ان ياتي بما يدور عنده انه ولي التوفيق وهذا
الكلام صريح آه لا منافاة بين هذا وبين ما ذكره ههنا اذ لا معنى لتحديد
الحركة الا ان المحدد بعضي مثلا محدودا ترتب عليه حد معين من السرعة و
البطوء فرتب عليه حد من السرعة والبطوء فلا بد من انضمام اليه ثم تحقق منع ذلك
المقدمة كما ذكرنا انفا لم لا يجوز ان يكون آه لا يقال مرض انتفاء
معاوق اخر لظهر لزوم المحذور لانا نقول يجوز ان يكون خلو الحركة عن جميع
المعاوقات الخارجية مستحيلا مع امكان الخلو عن كل واحد واحد منهما
ولا يتوهم ان هذا يرجع الى ما سنذكره من ان احد المعاوقين كاف لان
ذلك منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه او الداخل بعينه وهذا منع ثبوت
المعاوق الخارجي المخصوص ثم لا يخفى ان مرتبة المنع الذي بعد هذا سابق

على

على مرتبة لان حاصل ما بعده منع الاحتياج الى مطلق المعاوق الخارجي
وحاصل هذا منع الاحتياج الى الخارجي الخاص الذي هو قوام ما في المسافة
ولا خفاء في ان تسليم الاحتياج الى الخارج الخاص منع الاحتياج الى مطلق الخارجي
وكذا مرتبة قوله سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف آه سابق
على هذا المنع اذ محصله منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه والداخل بعينه
وهذا المنع منع اثبات المعاوق الخارجي حسب الحجة بعضي ان تقول
لا نم ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للمحرك ولئن سلمنا فلا نم
انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون داخليا كالنفس ولئن سلمناه
فلا نم انه يجب ان يكون قوام ما في المسافة لجواز ان يكون خارجيا كالفلك المحيط
في الصورة المذكورة سلمناه لكن نقول آه تحريره ان هذا البرهان
ان اجرى في ابطال الخلاء فنقول الحركة في الخلاء اما ان تعرض بدون
المعاوق مطلقا او مع معاوق وعلى الاول فنقول انه لا يلزم
من الحركة بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني فنقول ذلك المعاوق
يحدد زمانا معينا هو زمان الحركة في الخلاء لا انتفاء معاوق اخر
فيه وتزيد زمان الحركتين بالعقد المعاوق الزايد والحاصل انه
لم لا يجوز ان يكون خلو الحركة عن مطلق المعاوق محالا الا عن المعاوق
الملاقي بخصوصه والمعاوق الطبيعي بخصوصه فلا تم الدليل على ابطال
الخلاء ولا على اثبات الميل الطبيعي فان الحركة اذا وقعت في الخلاء
يكون مع معاوق سوى قوام المسافة واذا وقعت بدون المعاوق

الذاتية يكون مع معاوق من القوام مثلا فلا يتم واحد من الدليلين
لكن في المنع في التحقيق آه اذ محصل هذا المنع انه يجوز ان يحدد
الميل الطبيعي قدرا من الزمان محفوظا في الصور الثلث ويكون الزيادة
والنقصان بسبب المعاوقة الخارجية فلا يلزم المحذور ومحصل المنع المتوجه
الى قوله وكذلك القابل لا تفاوت فيه انه يجوز ان يكون الزمان المستند
الى الفاعل محفوظا في الصور الثلث والزيادة بسبب المعاوقة ولا شك
ان تحديد الفاعل انما يكون بما فيه من الميل الطبيعي فالمنعان متحدان المآل
فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة يعني ان مقصوده ان الحركة
في المسافة المعينة تقتضي زمانا معينا مع قطع النظر عن المعاوق فلا
يرد عليه ما ذكر   مع ان هذا الجواب انما يتم آه فيه نظر لان الاجزاء
الوهمية متحدة في الماهية مع الكل فاذا كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر
معين من الزمان كان ذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاشتمالها على
الماهية فلا يقع شيء من افرادها في اقل منه لا يقال منع كون ماهية
الحركة المقتضية لقدر معين من الزمان انه لا يمكن ان يقع شيء من الافراد
الموجودة للحركة في اقل منه ولا ينافي ذلك وقوع الجزء الوهمي في اقل
منه لانا نقول الحركة انما تنقسم الى اجزاء لو فرض انقطاعها عنه كل واحد
من تلك الاجزاء لكانت فردا مستقلا بالوجود فاذا كان كل فرد موجود
من الحركة مقتضيا لقدر معين من الزمان لم يكن الجزء الواقع في اقل منه كذلك
اذ على تقدير انقطاع الحركة عنه وكذلك الجزء لا يكون ذلك الجزء فردا مستقلا

الحركة

الحركة فتأمل   فكيف يقع الحركة في جزء وهمي منه بحث لان الزمان متصل
واحد فلا يقع شيء من الحركات المتحققة الا في جزء وهمي منه اذ لا جزء له
بالفعل اصلا   والتبدل في جهتي الفوق والسفل آه فان قلت
على هذا التقدير ايضا لان الفوق محيط والسفل مركزه وخروج المحدد من
مكانه فرضا لا يستلزم تبدل محيط بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل
النقط التي كانت سفلا الى محل المحيط وسفل المحيط الى محل تلك النقط
وذلك هو المراد بالتبدل   بانها مقصودة بالحركة والاشارة ثم
فيه بحث لان الاشارة الحسية قد تقع الى المعدوم كالنقطة التي هي منتصف
الخط وايضا جهة السفل وهي نقطة المركز ليست موجودة بالفعل اذ النقطة
لا توجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا
تقع الا على الموجود بذاته او الى ما يعرض في موجود بذاته كالاجزاء
التحليلية والنهايات الوهمية والمراد بالوجود المذكور في الدليل والدعوى
معنى ما يشمل القسمين ويمكنهم منع وجود الجهة بهذا المعنى   وقد عرفت
بما مر انفا آه مثل وذلك لا يسمى فوقا واهل العرف من قبيل المسامحات المشهورة
فان اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت
قال في المحاكمات واما ذوات الجهات فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى
الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها هي الاجسام الثابتة
وان لم يكن لنا آه وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض جميع امتدادها
فوق والغرض من ذلك بنشأ والامر المشهور مع العامي فتأمل   فقوله

٣١٥

الامتداد والطول آه هذا انما هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب التحقيق لان
طرف المقابل لنهاية الراس مطلقا يسرى في التحقيق بل هو ذلك الطرف
يتجاوز المركز وهذا ايضا في جزئيات نشأ من الامور الذي ليس تحت
فلكية هي الافلاك بما فيها آه توجيهه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام
المنسوبة الى الفلك اما ان يكون فردا منه او حاصلا في فرد منه وقس عليه
العنصرية   مبنى الافلاك التي آه لقايل ان يقول المعتبر في عدم كون الفلك
جزء لفلك آخر ان كان المعتبر ان يكون في نفسه ساوى البحث الموافق
المراكز لزم ان يكون جوزهر القمر وما عليه فلكين كليين وان كان المعتبر ان يكون
وحده مبدا الحركة محسوسة لزم مع ذلك كون تقاطع المركز والتداوير
باسرها كلية فان حركاتها محسوسة وان اعتبر فيه كونه مبدأ الحركة محسوسة
في بادى النظر ينتقض بفلك الثوابت فان حركته انما ادركت بمطل
وتحقيق وان اعتبر فيه ان يكون حركته محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة
كوكب من الكواكب بناء على ان حركة الخارج والتدوير والمثل انما تحقق
في ضمن حركة الكوكب ولا يحس بكل منها على انفراده بل انما يحس بحركة مخصوصة
ثم يحلل تلك الحركة الى حركات شتى بحكم العقل بان تلك الحركة انما تركب
منها انتقض بفلك الافلاك والمثل لانه لا يحس بحركاتها الا في ضمن الحركة
للكواكب المركبة منها ومن حركاتها الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع
النقض بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بدورة منها على وجه
لا يكون جزء الحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك اذ يحس بدورة من حركاتها

على

على ذلك الوجه فانه اذا نظر الى دورة من حركة الثوابت بالحركة اليومية
وكذا فلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة منه بالنظر الدقيق وبحث
لانه خلطها الحركة اليومية كذا الحال في ساير الافلاك الكلية فاما الافلاك
الجزئية حتى جوزهر القمر وما عليه فلا يحس بدورة من حركاتها الا مختلفة
مخلوطا من غيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر ثم تحلل الى تلك الحركات
قال صاحب التحفة آه يجوز ان يكون اثنين ما ان تترض الافلاك
الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن المثل والفلك الكلي للقمر
فتامل   لكنا نجزم بقيام الاحتمالات آه اقول كون جميع ما ذكروه على
سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها لانتظام امر الرجعة والاستقامة
والابعاد المختلفة وغيرها من قبيل التعينات الحدسية لا يخفى من بعده ولعله
تنزل عن ذلك لظهور فساد بعده ولو سلم   ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة
الخ لو لم نعد تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق النفس
بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان لا يكون فلك
الثوابت ولا الممثلات على الاحتمال الذي اخترعه الشارح افلاكا لعدم تعلق
نفس بكل واحد منها على انفراده وهذا مما لا قايل به بل الكل [illegible] الافلاك الكلية
على ما يثبته الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الى ملة ما ان يتعلق نفس بمجموع
الافلاك تحركها الحركة الشرقية واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحته تحركها الحركة
التوالي واخرى بمجموع الجوزهر والمايل تحركه بالحركة الشرقية

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب